إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع



الجزء الثالث

حيدر حبّ الله

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

مؤسّسة البحوث المعاصرة
الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

الجزء الثالث

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذا هو الجزء الثالث من هذه السلسلة الحواريّة، أقدّمه بين يدي القارئ الكريم، وأتمنّى أن يكون مادّةً للتداول والنقاش والحوار العلمي الرصين.

لقد حاولت في هذه المداخلات المتواضعة أن أقدّم إجابات عن تساؤلات وجّهت لي من غير بلد عربي ومسلم، وأثارت الكثيرين في الوسط الديني بالخصوص، وحاولت أن أفكّر لأصل إلى جواب مناسب، ولا يوجد ما يضمن لي صحّة كل النتائج التي توصّلت إليها، لهذا فلا سبيل للمرء إلا مشاركة الناس في عقولها، كي يدخلوا معه في حوار منتجٍ ومفيد، لتصويب الأفكار وإنضاج المعرفة، لقيامة وعي ديني أفضل إن شاء الله تعالى.

إذا رأى القارئ الكريم شيئاً مفيداً في هذا الكتاب فهو بفضل الله سبحانه، وإذا رأى نقصاً فليغفر للكاتب قصوره أو تقصيره، وليعن بعضنا بعضاً كي نحيا بشكل أفضل بإذن الله سبحانه. والله وليّ التوفيق.

قال سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ**

لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآَخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ (الشعراء: ٧٥ ـ ٨٥).

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٩ ـ ٦ ـ ١٤٣٥هـ

١١ ـ ٣ ـ ٢٠١٤م

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

٣٦٨ـ توقيفيّة أسماء الله، والموقف من تسميات الفلاسفة له تعالى

السؤال: هذه أوّل مرّة أقوم فيها بمراسلتكم، فأودّ منكم الصدر الرحب الواسع والتماشي مع عقلي البسيط، سؤالي هو: يقول المشهور أنّ أسماء الله توقيفيّة، أفلا يرد عليهم هذا الإشكال وهو أنّه لو كانت توقيفيّةً كما تقولون فكيف تصفون الباري تعالى بأنّه واجب الوجود، علماً أنّ هذه التسمية لم ترد في الشرع؟ فهل هذا الإشكال وارد عليهم أم لا؟

● توقيفية الأسماء ـ وهي مفهوم يغاير مفهوم الترجمة إلى غير اللغة العربية، ومال بعضهم إلى الشمول له ـ مقولةٌ مشهورة أرسلها بعضهم إرسال المسلّمات، وقيل بأنّها كانت أحد أسباب انفصال أبي الحسن الأشعري عن المعتزلة؛ لأنّه تشدّد في قضية توقيفيّة الأسماء، وهي قد تفيد معانٍ عدّة ومقاصد مختلفة بالتحليل الأوّلي:

المعنى الأوّل: وهو معنى فلسفي كلامي، وهو أنّ الأسماء التي هي لله تعالى لا يعرفها إلا الله سبحانه، وأنّ كلّ اسم أنتم تطلقونه على الله تعالى مثل واجب الوجود أو الضرورة الأزلية مثلاً، لا يُعلم أنّه من أسمائه؛ لاحتمال أنّه يحتوي على جهة نقص يتعالى الله سبحانه عنها، فالتوقيفية هنا لا ربط لها بالترخيص الشرعي أو الحرمة الشرعية، بل هي حكاية عن أنّ الأسماء التي تليق بالله تعالى لا معرفة

لنا بها إلا عبر النصّ نفسه، فالله ورسوله أعلم بما يليق بساحته سبحانه، فكلّ ما ورد في النصّ توصيفاً لله صحّ لنا جعله اسماً.

وقد عدّ العلامة الطباطبائي (الميزان ٥: ٣٥٧ ـ ٣٥٨) الأسماء الإلهيّة التي وردت في القرآن الكريم فبلغ بها حدود ١٢٧ أو ١٢٨ اسماً، أمّا في السنّة الشريفة فالعدد يبلغ رقماً أكبر من ذلك بكثير، يكفي في هذا ما جاء في دعاء الجوشن الكبير على تقدير تصحيح نسبته إلى الإمام ـ حيث ضعّفه سنداً غير واحدٍ من العلماء مثل العلامة الشعراني رحمه الله ـ وفي الأحاديث أيضاً ترقيمات مختلفة للأسماء، من تسعةٍ وتسعين، إلى أربعة آلاف، إلى فكرة أنّه لا حدّ لها ولا حصر.

المعنى الثاني: وهو معنى فقهي شرعي، وهو أنّه لا يجوز إطلاق أيّ اسم على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في الكتاب والسنّة المعتبرة، أمّا ما لم يرد، مثل قولنا: واجب الوجود، أو الذات الإلهية المقدّسة، أو الضرورة الأزليّة، أو غير ذلك، فهذا لا يجوز لنا إطلاقه على الله سبحانه من الناحية الشرعيّة.

وفي الحقيقة يوجد هنا اتجاهان بين علماء المسلمين بمذاهبهم:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يحصر الأسماء بما ورد في النصّ لا غير، ويحرّم التسمية بغير ذلك، والمنطلق في ذلك عندهم:

١ ـ إنّ كلّ صفة من الصفات التي نطلقها لتصبح اسماً له تعالى إنّما نبتدعها من حيث عقولنا القاصرة، وقصور عقولنا يفضي إلى إطلاق صفة قاصرة على الله تعالى، فيها جهة نقص نحن لا ندركها، أو على الأقلّ يحتمل ذلك جدّاً، وبناء عليه فلا يجوز لنا إطلاق أيّ اسم على الله تعالى تحذّراً واحتياطاً في الكلام غير اللائق بشأنه سبحانه، وسدّاً للذرائع وإغلاقاً لباب الفساد، ومن ثمّ نقصر في

كلامنا على الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة المعتبرة.

٢ ـ قوله تعالى: (**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه**) (الأعراف: ١٨٠) بناءً على أنّ الألف واللام في كلمة (الأسماء) هي للعهد، أي لله تلك الأسماء التي وردت في الكتاب والسنّة، وهي الحسنى، وأنتم مأمورون بأن تتوجّهوا بالدعاء إلى الله بهذه الأسماء الحسنى، أي بالأسماء الأحسن، أمّا توصيفاتكم فليست بالأحسن أمام توصيف الله تعالى لنفسه، فالدعاء يكون بالأحسن من الأسماء، وهو المذكور في الكتاب، والمشار إليه بلام العهد في الكلمة هنا (الأسماء).

كما أنّ الآية تأمر بترك الذين يلحدون في أسماء الله تعالى، والمقصود بالإلحاد هنا هو التعدّي إلى غير الأسماء الحسنى المعهودة له سبحانه في الكتاب والسنّة.

٣ ـ ما ورد في الحديث الشريف، فقد عقد الشيخ الكليني باباً في (الكافي ١: ١٠٠ ـ ١٠٤) للنهي عن توصيف الله سبحانه بغير ما وصف به نفسه، وذكر هناك اثنتي عشرة رواية في الموضوع، منها: خبر مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام إِلَى أَبِي: أَنَّ اللهَّ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ، فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ. ومنها أيضاً خبر حَفْصٍ أَخِي مُرَازِمٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ فَقَالَ: لَا تَجَاوَزْ مَا فِي الْقُرْآنِ.

فإنّ هذه الأحاديث واضحة في النهي عن الخروج عن إطار النصّ الديني في تسمية الله سبحانه.

من هنا، يذهب الكثير من فقهاء ومتكلّمي ومحدّثي المسلمين إلى تحريم إطلاق أيّ اسم على الله تعالى حتى لو نسب فعله إليه في القرآن الكريم، فلا يجوز

أن نسمّي الله بالمستهزئ أو الماكر أو الساخر أو المضلّ أو الفقيه أو العارف أو الفطن أو العاقل أو نحو ذلك، حتى لو وردت نسبة أفعال هذه الأسماء إليه في الكتاب الكريم. ويستثني بعضهم ما قام عليه الإجماع في الجواز، وبعض فقهاء الإماميّة المعاصرين ـ وهو الشيخ جواد التبريزي ـ يرى ذلك احتياطاً وجوبيّاً.

ويُعرف المحدّثون بالتشدّد في هذا الأمر، ومن يتبعهم من التيارات السلفيّة، لهذا يحرّمون كلّ الأسماء المتداولة ممّا لم يرد في الكتاب والسنّة المعتبرة مما بات شائعاً اليوم، مثل تسمية الله بأنّه: القوّة، أو القوّة المدبّرة، أو الروح، أو العقل المدبّر، أو العلّة الكبرى، أو العلّة الأولى، أو السبب، أو السبب الأوّل، أو المحرّك الأوّل، أو جوهر، أو عقل وغير ذلك، بل ناقش بعضهم في صفات أخرى معروفة دينياً مثل الضارّ والنافع والجليل والمذلّ ونحو ذلك.

الاتجاه الثاني: وهو ما ذهب إليه جماعة من العلماء ـ وهم كثيرٌ من المعتزلة والكرامية والإماميّة والزيدية، وبعض الأشاعرة، وجمهور الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة ـ من رفض توقيفيّة الأسماء شرعاً، وقالوا بجواز تسميته تعالى بكلّ ما ثبت صحّته عقلاً، ولم يرد فيه النهي شرعاً، حتى لو لم يرد فيه الإذن الخاصّ.

وقد ناقشوا الأدلّة السابقة مبرّرين وجهة نظرهم، ونحن نذكر بعض ما ألمحوا إليه ونضيف:

أولاً: رأى هؤلاء أنّه لا يجوز إطلاق أيّ اسم على الله تعالى يحتوي نقصاً، ولكنّ كلمة (واجب الوجود) مثلاً منزّهةٌ عن ذلك، إذ لا تحكي إلا عن حيثية كمالية في الباري تعالى شأنه، فلا مانع من إطلاقها، نعم لو ثبت نقصانها وعدم لياقتها بذاته تعالى حرُم ولم تتناسب معه، وكذلك الحال في الأسماء الموهِمة أو التي لا يليق بحسب الاستعمال استخدامها في حقّه تعالى فهذه نمنع عنها، لا كلّ

إطلاق أو تسمية مستلّة من صفة له أو فعل.

ومجرّد احتمال أنّها لا تليق لا يكفي لإثبات التحريم هنا، فما هو الدليل على تحريم صفةٍ نراها بالدليل تثبت له سبحانه، مع احتمال أن نكون مخطئين في ذلك؟

ثانياً: وأمّا الآية الكريمة المستدلّ بها، فالألف واللام فيها للجنس لا للعهد، أي توجّهوا إلى الله بالدعاء عبر كلّ اسم حسن، فإنّ كلّ اسم حسن فإنّ لله أحسنه، فمن عنده القوّة فإنّ عند الله تمام القوّة، ومن عنده العلم فإنّ عند الله تمام العلم وهكذا، فلا دليل على حصر الأسماء بخصوص الأسماء التي وردت في الكتاب والسنّة، فلم تقل الآية إنّ ما لم يرد ليس بأحسن حتى نحرّمه مثلاً.

بل حتى لو سلّمنا بما قالوا يلزم تخصيص التوقيفيّة بخصوص حال الدعاء، لا مطلقاً؛ لأنّ الآية تفيد الأمر بدعاء الله بالأسماء الحسنى، ولا تدلّ على إلزامنا بإطلاق هذه الأسماء خاصّة على الله ولو في غير حال الدعاء.

كما أنّ الإلحاد في الأسماء يعني الميل عن جادّة الصواب فيها؛ لأنّ هذا هو المعنى اللغوي لكلمة الإلحاد، وهذا غير تسمية الله باسمٍ مأخوذ من مقام فعله أو توصيفه الصحيح، فعندما نقول: إنّ الله هو الصانع أو المحرّك للعالم فهذا ليس إلحاداً، بل هو عين الصواب في إطلاق اسمٍ على الله يليق بشأنه تعالى ويعبّر عن فعله وفيضه، والتمسّك بعنوان الإلحاد هنا في كلّ صفة لم ترد في الكتاب والسنّة هو تمسّكٌ بالعام في الشبهة المصداقية له، وهو ليس بحجّة.

والإلحاد يمكن أن يكون بمظاهر نتيقّن من كونها إلحاداً، وأمّا غيرها فنشكّ فيه، فلا يمكن التمسّك بالآية في المورد الذي يُشَك فيه أنّه إلحاد أساساً، فإنّ الحكم لا يثبت موضوعه، ومن المظاهر المتيقّن كونها من الإلحاد في الأسماء ما يلي:

أ ـ إطلاق اسم غير الله تعالى ـ بما يحمله من نقص ـ على الله سبحانه، مثل كلّ اسم أو صفة تحمل نقصاً أو تجسيماً أو غير ذلك؛ فإنّ في هذا نسبة النقص إلى الله سبحانه، وهذا معنى تسمية الله بما ثبت أنّه لا يليق به سبحانه.

ب ـ إطلاق اسم الله تعالى ـ بما له من توصيف أتمّ وأكمل وبالحدّ الأعلى (وهو الحسنى) ـ على غير الله سبحانه، كإطلاق اسم القدير بالمعنى التام للقدرة على غير الله تعالى. ولعلّ من هذا الباب ما ذكر من اشتقاق العرب أسماء بعض أصنامهم من الأسماء الإلهيّة، مثل قولهم بأنّ العزّى جاءت من العزيز، أو أنّ اللات جاءت من الإله أو من الله، أو أنّ مناة جاءت من اسم المنّان.

أمّا في غير هاتين الحالتين، مما لا نحرز أنّ فيه تسمية لله باسمٍ ناقص أو تسمية غيره باسمه بما يحمل الاسم من حدّه الأعلى، فلا يُعلم أنّه مرادٌ من كلمة الإلحاد هنا، ومن ثمّ لا يصحّ الاستناد إلى الآية الكريمة في تحريمه.

ثالثاً: وأمّا الروايات، فكلّ روايات الباب الذي عقده مثل الشيخ الكليني، لا علاقة لها بموضوعنا، وإنّما ترتبط بأمور أخرى تتصل بالتجسيم، وليس فيها ما قد يتصل بموضوعنا عدا هاتين الروايتين المشار إليهما أعلاه، وهما ضعيفتان من حيث السند وقليلتان من حيث العدد، كما أنّ الرواية الثانية قد يُفهم منها عدم تعدّي القرآن مضموناً لا لفظاً، فيكون المراد منها أنّ الأسماء التي تتناسب مع الروح القرآنية في توصيف الله تعالى يمكن القبول بها، أمّا ما يخرج عن الإطار القرآني فلا يجوز، وحيث إنّ مثل اسم واجب الوجوب يتناسب مع الإطار القرآني؛ لأنّه يثبت الصمديّة والغنى والاستعلاء له سبحانه، وينزّهه تعالى عن الجسمية والتشبيه والحاجة والنقص وغير ذلك، فهو منسجم مع دلالة القرآن ومع الحديث المذكور أيضاً، وعليه فليس في الروايات شيء يمكن الوثوق به في

تحريم التسمية بغير ما سمّي في الكتاب والسنّة.

وبناءً عليه، فالذي يبدو لي بنظري القاصر أنّه لا يوجد دليل مقنع يحرّم إطلاق الاسم على الله تعالى بغير ما جاء في الكتاب والسنّة، وعلى هذا الأساس يجوز قراءة مثل دعاء الجوشن الكبير ولو كان ضعيفاً سنداً ولم نبنِ على قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

نعم يلزم في الإطلاق أن لا يوجب شيئاً ينافي ساحته المقدّسة تبارك وتعالى أو يكون موهماً للتنافي، ولا نسبة الاسم إلى الدين بحيث نعتبره اسماً دينيّاً ننسبه إلى الله وإلى الرسول فهذا ابتداعٌ في الدين، كما ومن الضروري أن لا يكون إطلاق تسمياتنا على الله تعالى موجباً لهجران التسميات التي أطلقها القرآن عليه بوصفها إنشاءً للثقافة الدينية العقدية الصحيحة في حقّ الله سبحانه، وأمّا ما سوى ذلك فهو جائز، وإن كان الاحتياط سبيل النجاة لاسيما في مجال الدعاء والابتهال إلى الله سبحانه. كما أنّ السعي لاستخدام توصيفات وأسماء الله الواردة في الكتاب ومعلوم السنّة هو الأفضل بالتأكيد.

فالقضيّة قد لا تكون قضيّة الحلال والحرام فيما نطلقه من تسمية على الله سبحانه، إذ دليل الحرمة غير واضح، وإنّما هي قضيّة الوعي العام بمسألة الله سبحانه؛ لأنّ الصفات والأسماء هي معابر وعينا به تعالى، وكلّما ابتعدنا عن الدائرة الدينية في التسميات ربما نقع على مرور الزمن في تكوين صورة غير صحيحة عن الله تعالى، لاسيما في ظلّ فوضى الاجتهادات العرفانية والفلسفيّة والكلاميّة في هذه الموضوعات، والتي قد تُدخل الأمور في تعقيدات، كالتعقيد الذي تسبّبه تعبير بعض قدامى المتكلّمين (جسم لا كالأجسام) في حقّه سبحانه.

ومن هنا لا يحرم قول (واجب الوجود) في حقّ الله بقدر ما تتصل القضية

بعدم غياب التسميات والتوصيفات الإلهية النصيّة عن ثقافتنا العامّة، بحيث قد تجد الفيلسوف يعبّر بواجب الوجود أكثر مما يعبّر بكلمة (الله) نفسها في بعض الأحيان، فسلامة المسيرة العقدية والإقرار بضعف قدراتنا العقليّة عن فهم المسألة الإلهية يستدعيان قدراً من الانتباه لهذا الموضوع.

وأيّ حرج في تسمية الله سبحانه بأنّه الله والعالم والقدير بدل الدخول في مساحة قلقة في التسميات بحيث تغلب على المساحة الدينية نفسها، مثل أصل الأصول واسطقسّ الأسطقسات، وغيب الغيوب، والضرورة الأزليّة، وغير ذلك. ولعلّ في تعبير الخواجه نصير الدين الطوسي ما ينفع هنا، إذ بعد أن جوّز التسمية، ذهب إلى أنّها تنافي الأدب مع الله سبحانه، ما لم يرد الاسم منه تعالى.

وبناءً عليه، فالقضيّة غير متفق عليها، وهي محلّ جدل، وكثير من الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة لا يميلون إلى توقيفيّة الأسماء، ولهذا يجوّزون لأنفسهم إطلاق أسماءٍ على الله تعالى يرونها كماليّةً مثل واجب الوجود، فلا نستطيع أن نُشكل عليهم ـ كما ذكرتم في سؤالكم ـ بأنّكم تقولون بتوقيفيّة الأسماء، لكن في الوقت عينه تقولون على الله كلمة: واجب الوجود؛ لأنّ الذي يقول هذه الكلمة لا يرى حرمة إطلاق أيّ اسم على الله يرى فيه كمالاً، وهو لا يؤمن أساساً بتوقيفية الأسماء شرعاً، ولهذا لو تلاحظون أنّ الفقهاء الذين لهم مشربٌ عرفاني أو فلسفي لا يقولون فقهياً بتوقيفية الأسماء، ولعلّ نفوذ الاتجاه العرفاني والصوفي والفلسفي في الفكر الشيعي خلال القرون الأخيرة جعل الثقافة الشيعية غير آبية عن استخدام مثل كلمة واجب الوجود فليلاحظ جيداً، مع أنّ نصوص بعض قدماء الشيعة توحي بتوقيفية الأسماء.

وأشير أخيراً إلى أنّ القول بتوقيفية الأسماء مغاير للقول بالتوصيف، فإذا

قلت: إنّ الله واجب الوجود بالذات، فهذا لا ينافي عند كثيرين توقيفية الأسماء، لأنّك وصفته بوجوب الوجود، ولم تسمّه بذلك، بخلاف ما إذا قلت: لقد تجلّى واجب الوجود على الممكنات، فإنّ الكلمة أخذت هنا إسماً، فلزم التمييز، فليس كلّ من عبّر بواجب الوجود يكون قد خالف التوقيفية حتى عند بعض من يؤمن بالتوقيفية فليلاحظ جيداً.

٣٦٩ـ تحليل نصّ للسماهيجي يرى عدم إمكان بناء العقائد على الكتاب والسنّة

السؤال: يقول عبد الله السماهيجي: لا يأخذ الأصوليون أساسيّات المعتقدات من القرآن الكريم وأخبار الآحاد. إنّني أستطيع أن أفهم لماذا أسس المعتقدات لا تستند إلى أخبار الآحاد، لكن كيف يمكن أن يكون من الممكن أنّ أساسيّات المعتقدات لا تستند إلى القرآن الكريم؟! هل يمكن أن تشرح لي ما يعنيه نصّ السماهيجي؟

● حيث لا أملك النصّ الأصلي للشيخ السماهيجي لأرصد سياقاته، فسوف أتعامل مع النصّ المنقول منكم. وفي قراءتي لهذا النصّ، أستطيع أن أفهمه في سياق ما يعرف بالصراع الإخباري ـ الأصولي، فالسماهيجي هذا هو من كبار رموز الإخباريين المتشدّدين عند الشيعة، وقد توفّي ـ فيما أذكر ـ في القرن الثاني عشر الهجري، والأصوليّون يرى كثيرٌ منهم أنّ المسائل العقائدية لا تؤخذ عن طريق الظنّ، بل لابد أن تكون عن طريق اليقين، فلا يمكن بناء العقائد على الظنّ.

وعليه، فإذا أخذنا الخبر الواحد فسوف نجده من حيث الصحّة والصدور

ظنيّاً، وليس هناك يقينٌ بصدوره عادةً، والأخبار الآحادية الظنيّة لا يمكن البناء عليها في الأمور العقائديّة، وإنّما يُبنى عليها في الأمور الفقهيّة ونحوها.

وأمّا مسألة القرآن الكريم فإنّني أعتقد بأنّ هذا النصّ يشير إلى الفكرة الأصولية التي تقول بأنّ أغلب النصوص القرآنيّة ظنيّة الدلالة، وإن كانت قطعيّة الصدور، وإذا كانت الدلالة ظنيّةً فهذا يعني أنّ هذا الدليل القرآني سيكون في نهاية المطاف غير مفيدٍ سوى للظنّ لا اليقين. والظنّ لا ينفع ـ كما قلنا ـ في الأمور العقائديّة.

وعليه، فالأصولي الذي يرى هذا القول يرى أنّ النصوص التي يمكن أن نحتجّ بها في العقائد إنّما هي خصوص النصوص القرآنية قطعيّة الدلالة، والنصوص الحديثية قطعيّة الصدور والدلالة معاً.

ويمكن تفسير هذا النصّ للشيخ السماهيجي رحمه الله بطريقة أخرى لو أخذنا كلمة (أساسيّات العقيدة) بعين الاعتبار، فبعض الأصوليّين يميزون في المسائل العقائدية بين الأساسيات وبين تفاصيل العقائد، فالنبوّة أساس اعتقادي، لكنّ عصمة النبي عن الخطأ في الأمور الدنيوية لا الدينية هو تفصيل عقدي مثلاً، وإمامة الإمام عليّ عليه السلام هي أصل اعتقادي عند الشيعة، لكنّ مسألة علمه بالغيب هو تفصيل اعتقادي.

ويميّز بعض الأصوليّين بين الأصول الاعتقادية الكبرى، فيرون أنّه لابد فيها من اليقين. أمّا تفاصيل الاعتقادات فهناك رأي يجيز الظنّ فيها، ولهذا ذكر السماهيجي أنّ الأصوليين لا يقبلون بالكتاب ـ يقصد ظهوراته ـ في أصول الاعتقاد بصرف النظر عن تفاصيل العقيدة.

ويحتمل أنّ الشيخ السماهيجي يقصد بأساسيات العقيدة ما يكون من

المعتقدات سابقاً على التصديق بالكتاب والسنّة، مثل الاعتقاد بوجود الله سبحانه وبأصل نبوّة النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وفي هذه الحال لن تكون هناك قيمة معرفيّة للكتاب والسنّة في إثبات ما يقومان هما عليه أساساً، بلا فرق بين قطعي الصدور وظنّيه وقطعيّ الدلالة وظنيّها. والعلم عند الله.

٣٧٠. هل الاطمئنان والظنّ حجّة في العقائد؟

السؤال: هل الاطمئنان حجّة في العقائد؟ وهل ترون حجيّة الظنّ فيها؟ أرجو إبداء رأيكم ولو مختصراً.

• أكتفي هنا بخلاصة النتائج لأنّ البحث مفصّل. إنّني أعتقد بحجيّة الاطمئنان في العقائديات؛ لأنّها علم، بل قد توصّلت في بحوثي الأصوليّة إلى أنه لا مانع من الاحتجاج بالظنّ الحجّة في الأمور العقائديّة، ودليل حجية الظهور وخبر الواحد يشمل ـ لو ثبت ـ المجال العقائدي، لاسيما السيرة العقلائيّة التي لا تمييز فيها بين العقائد والعمليات.

ومن هنا قلت بأنّ دليل الحجيّة يشمل العقيدة في غير أصولها الأوليّة، فيمكن إثبات أمر عقدي بخبر آحادي، لكنّني لم أتوصّل إلى إثبات حجيّة خبر الواحد من الأساس حتى تصل النوبة إلى حجيّته في العقائديات، ولهذا لا يصحّ العمل إلا بالخبر المفيد للعلم أو الاطمئنان.

وأما على مستوى حجية الظهور فالأمر كذلك؛ فإنّ ما توصّلت إليه هو أنّ الظهورات تفيد العلم العادي لا الظنّ، وأنّ السيرة العقلائية منعقدة على العمل بهذا النوع من الظهورات لا بمطلق الدلالة الظنيّة، والفرق أنّ علماء الأصول ونتيجة تأثرهم بالعقل اليوناني كأنّهم اعتبروا القضايا المتاخمة للعلم الأرسطي

(كالاطمئنان عند العرف) ظنّاً، ولما رأوا أنّ العقلاء يعملون بها، كأنّهم افترضوا أنّ العقلاء يأخذون بالظنّ، ولما رأوا سكوت الشارع، قالوا بأنّ الشارع أعطى الحجيّة للظنّ الصدوري والظنّ الدلالي، وهذا كلّه من وجهة نظري المتواضعة خطأ، فالعقلاء لا يعملون بالظنون إلا في حال الاضطرار كما في باب القضاء أحياناً، حيث لا يتيسّر لهم ذلك مع ضرورة الحكم وعدم إمكان تركه، وأمّا في غير ذلك فهم يعملون بالاطمئنانات التي يعتبرونها علوماً، مهما سمّاها العقل اليوناني، فلا يكون سكوت الشارع إمضاءً لحجيّة الظنّ، بل هو إمضاء لحجيّة الاطمئنان.

وعليه، فيمكن الاحتجاج بأيّ سند أو دلالة تفيد الاطمئنان بمضمونها ومؤدّاها، وأمّا غير ذلك فلا يصحّ، بلا فرق في ذلك كلّه بين العلميّات والعمليّات، إلا ما خرج بالدليل، والعلم عند الله.

٣٧١. مدى شمول منع سهو النبي لنسيانه ما كان قبل عالم الدنيا

السؤال: من المعلوم أنّ نبيّنا الكريم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم كان معصوماً، ولا يقع عليه الخطأ والسهو والنسيان.. كما أنّ رسولنا الكريم حسب الروايات والآيات القرآنية أدناه كان مخلوقاً في العوالم السابقة لعالم الأرض، مثل ما جاء في فضائل الشيعة بسنده، عن أبي سعيد الخدري، قال: كنّا جلوساً مع رسول الله، إذ أقبل إليه رجل فقال: يا رسول الله، أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ لإبليس: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العالِينَ﴾، فمن هم يا رسول الله الذي هم أعلى من الملائكة؟ فقال رسول الله: أنا وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، كنّا في سرادق العرش نسبّح الله، وتسبّح الملائكة بتسبيحنا قبل أن يخلق الله عزّ وجلّ آدم بألفي

عام، فلمّا خلق الله عزّ وجلّ آدم أمر الملائكة أن يسجدوا له ولم يأمرنا بالسجود، فسجدت الملائكة كلّهم إلاّ إبليس فإنّه أبى أن يسجد، فقال الله تبارك وتعالى: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العالينَ﴾ أي من هؤلاء الخمس المكتوب أسماؤهم في سرادق العرش، فنحن باب الله الذي يؤتى منه، بنا يهتدي المهتدون، فمن أحبّنا أحبّه الله وأسكنه جنّته، ومن أبغضنا أبغضه الله وأسكنه ناره، ولا يحبّنا إلاّ من طاب مولده. ومثل ما عن قبيصة بن يزيد الجعفي قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام، وعنده الدوس بن أبي الدوس وابن ظبيان والقاسم الصيرفي، فسلّمت وجلست وقلت: يا ابن رسول الله، لقد أتيتك مستفيداً، قال: سل وأوجز، قلت: أين كنتم قبل أن يخلق الله سماءً مبنيّة وأرضاً مدحيّة أو ظلمة ونوراً؟ قال: يا قبيصة، لِمَ سألتنا عن هذا الحديث في مثل هذا الوقت؟ أما علمت أنّ حبّنا قد اكتتم وبغضنا قد فشا، وإنّ لنا أعداء من الجنّ يخرجون حديثنا إلى أعدائنا من الإنس، وإنّ الحيطان لها آذان كآذان الناس؟ قال: قلت: قد سئلت عن ذلك. قال: يا قبيصة، كنّا أشباح نور حول العرش نسبّح الله قبل أن يخلق آدم بخمسة عشر ألف عام، فلمّا خلق الله آدم فرّغنا في صلبه، فلم يزل ينقلنا من صلب طاهر إلى رحم مطهّر حتّى بعث الله محمّداً صلى الله عليه وآله، فنحن عروة الله الوثقى من استمسك بنا نجا، ومن تخلّف عنّا هوى، لا ندخله في باب ضلال، ولا نخرجه من باب هدى، ونحن رعاة شمس الله، ونحن عترة رسول الله، ونحن القبّة التي طالت أطنابها واتّسع فناؤها، من ضوى إلينا نجا إلى الجنّة، ومن تخلّف عنّا هوى إلى النار. قلت: لوجه ربّي الحمد. وكذلك مثل ما رواه الصدوق في كتاب المعراج عن رجاله إلى ابن عباس، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يخاطب عليّاً عليه السلام ويقول: يا عليّ، إنّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء معه فخلقني وخلقك روحين من

نور جلاله، فكنّا أمام عرش ربّ العالمين نسبّح الله ونقدّسه ونحمده ونهلّله، وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرضين.. يا محمّد، كتبت اسمك واسمه على عرشي من قبل أن أخلق الخلق محبّةً لكما ولمن أحبّكما وتولاّكما وأطاعكما.. والحديث طويل.

واستفساري هو: هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتذكّر هذه الأمور في حياته قبل مبعثه الشريف ونزول الوحي عليه في كلّ ما جرى على الأنبياء والمرسلين منذ يوم خلقه كنور قبل آدم إلى أيّام نبوّته المباركة؛ لكونه لا تصيب ذاته المقدّسة النسيان.. وكذلك حسب ما أيّدته الآية القرآنية: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاء شَهِيدًا﴾، فكان على جميع هؤلاء الشهداء (الرسل والأنبياء) شهيداً عليهم، وذلك لحضور شخصيّته المعنوية في كلّ زمان ومكان... فاذا قلتم بأنّ النسيان يقع عليه ما هو خارج عن عالم التكليف.. قلنا بأنّ عالم ما قبل التكليف هو أهمّها جميعاً لترتّب الأثر عليه، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْت بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.. وإنّ التذكرة بهذه المواثيق والعهود تقع فائدتها في عالم التكليف، فلا فائدة منها إذا كان يحيطها النسيان ويغتلفها السهو في عالمنا هذا، فتضعف حجيّتها ويكون حدوثها في عالم ما قبل التكليف من باب العبث حاشا لله، ولله الحجّة البالغة.. لذا نلتمس منكم الإجابة، وجزاكم الله خيراً.

● إنّ من يقول بامتناع النسيان والسهو على النبي مطلقاً في الأحكام والموضوعات، ويرى ويقبل بمضمون هذه الروايات التي تتحدّثون عنها والمعروفة بروايات الأنوار أو الأشباح، فمن الطبيعي أن يقرّ ويلتزم بعدم طروّ النسيان على النبي حتى قبل عالم الدنيا.

وهذا ليس إشكالاً عليهم، بل لا أظنّهم يمانعون من ذلك، ولا يرون فيه

حزازة أبداً، بل قد يرونه ضرورةً عندما يكون المراد من عالم الأنوار فكرة الصادر الأوّل والواسطة التامّة الدائمة في الفيض؛ كما أنّه مقتضى الجمع بين نظريتي استحالة السهو مطلقاً من جهة والأنوار من جهة ثانية، ما لم يكن دليل استحالة السهو عندهم خاصّاً بالأمور الدنيوية.

وأمّا من يرفض فكرة الأنوار ويرفض أنّ المعصومين خلقوا قبل العالم، فمن الطبيعي أن لا يكون لسؤالكم محلّ عنده، وكذلك الحال فيمن يرفض استحالة السهو على المعصوم في غير الأحكام الشرعيّة والقضايا الدينية في إطار التبليغ، فهو قد لا يمانع النسيان على النبي في غيرها ولو كانت قبل خلق السماوات والأرض، فالقضيّة تابعة للخلفيّات القبلية في علم الكلام والفلسفة، ولا تمثل إشكالاً على أيّ من الفريقين، لا المثبت لاستحالة السهو المطلق مع الخلق المسبق، ولا النافي لهما أو لواحدٍ منهما.

٣٧٢ـ بطون القرآن وتعدّد القراءات، وإدارة المهديّ للعالم

السؤال: يذكر بعض العلماء أنّ فكرة بطون القرآن تعدّ تطبيقاً لفكرة تعدّد القراءات الدينية، وحيث إنّ الشيعة يرون بطون القرآن الكريم، فهم أوّل من نظّر لفكرة تعدّد القراءات الدينية. كما يرى هؤلاء بأنّ الفقيه مثلاً حيث لا يفهم كلّ زوايا الدين فهو بحاجة دائمة للمعصوم، ليس بمعنى أنّه لو ظهر لكان ذلك أفضل له، بل بمعنى الحاجة الحالية، فالمعصوم الآن هو الذي يمدّ العلماء بالأفكار ما دامت النصوص المتبقية قليلة؛ لأنّ المعصوم حاضرٌ، وليس بغير حاضر، فالغيبة مقابل الظهور لا مقابل الحضور. ما رأيكم بهذا الكلام؟

● توجد هنا نقاط:

أولاً: إنّ القول بأنّ فكرة البطون تفتح على فكرة تعدّد القراءات صحيح، لكنّه يمكن فهمها في ضوء أحد تطبيقات نظريّة تعدّد القراءات الدينية، وهو التعدّد الطولي، وليس كلّ تطبيقاتها. فلو قال شخصٌ بتعدّد القراءات وتصحيحها ولو كانت مختلفةً بالتباين التام أو بالتباين الجزئي (عموم وخصوص من وجه) فإنّ فكرة البطون لا تصحّح القراءات كلّها، لأنّها لا تصحّح المتباين، بل تصحّح القراءات التي تختلف فيما بينها في السطح والعمق فقط.

ثانياً: إنّ فكرة بطون القرآن لا تختصّ بالشيعة كما هي تهمة السلفيّة لهم، بل تشمل الكثير من متصوّفة وفلاسفة ومتكلّمي أهل السنّة وسائر المذاهب أيضاً عبر التاريخ، فالقول بكونها من خصائص المذهب الإمامي لا يلاحظ المشهد التاريخي المتنوّع في هذا الموضوع عند المسلمين.

ثالثاً: أمّا الحاجة العملية للإمام:

أ ـ فإن قُصد أنّ ما بأيدينا من نصوص لا يكفي؛ لذهاب كثيرٍ منه عبر التاريخ، أو أنّ فهومنا لا تكفي؛ لوجود كثير من مفاهيم الدين التي لا نعرفها بعدُ أو ضاعت عبر التاريخ والتباساته.. فهذا صحيح؛ فإنّ فهم الإمام عليه السلام أفضل من فهمنا، ونحن في كلّ يوم بحاجة إلى فهم الإنسان الكامل؛ لأنّه أفضل الفهم وأشمله وأرقاه.

ب ـ وإن قصد أنّ الإمام يدعو للعلماء، وقد يتدخّل أحياناً في بعض الظروف، فهذا شيء معقول جدّاً، ويحتاج ـ لإثبات هذه الجزئية هنا أو هناك ـ إلى دليل موردي.

ج ـ وأمّا إذا قُصد الاتصال المباشر الدائم من قبل الإمام بالعلماء، وأنّه هو

الذي يحرّك المسار العام لحركة تفكيرهم واجتهاداتهم ومواقفهم وقراراتهم عبر العصور ـ كما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين في رأي معروفٍ له، يرى فيه أنّ العالم اليوم يُدار من قبل الإمام إدارةً سياسية وأمنية واقتصادية وغير ذلك ـ إذا قُصد هذا المعنى، فهو ما لم أرَ عليه بذهني القاصر دليلاً مقبولاً، إذا استبعدنا نظريّة الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفيض.

فلو أراد تقديم مفهوم جديد يتخطّى هذا المفهوم (الولاية التكوينية)، فلم أرَ دليلاً مقنعاً على كلامه من عقلٍ أو كتابٍ أو سنّةٍ، ومن الجيّد أن نرى الأدلّة العقليّة والقرآنية والحديثية على هذا الادّعاء. فكون الإمام موجوداً، وكونه يطّلع على أحوال الشيعة، وكونه يدعو لهم، وكونه قد يتدخّل في بعض المواضع للضرورة، وكونه يدير العالم بالولاية التكوينية العامّة، هذه كلّها مفاهيم تختلف عن المفهوم الذي يطرحه بعض المعاصرين، والذي سبق له أن ألقاه في بعض محاضراته في مدينة قم، وهو أنّ العالم يُدار اليوم من قبل الإمام، وكأنّ الإمام لديه جهازٌ أمني وسياسي وفكري وثقافي يتحرّك في العالم ليؤثر على الأوضاع الماليّة والفكرية والسياسية والاجتماعيّة بما قدّره الله تعالى.

إنّ هذه الفرضيّة لا أجد دليلاً عليها، ومن الجيّد أن يُسأل هؤلاء العلماء الكرام عن دليل علمي مقنع على ذلك.

رابعاً: إنّ فكرة الغيبة وأنّها تقع في مقابل الظهور لا في مقابل الحضور، بحيث نستنتج من هذه الفكرة أنّه حاضر، لكن نحن لا نرى حضوره.. هذه الفكرة لا تؤيّد الطرح الذي يقدّمه هؤلاء العلماء الكرام؛ لأنّ الحضور له معنيان:

أحدهما الوجود في مقابل العدم، ومن الواضح أنّ الغيبة لا تقابل الوجود في المفهوم الكلامي الإمامي، إذ لا يقال بأنّ الإمام غائب، أي أنّه معدوم، والإمامية لا تؤمن بهذا.

وثانيهما: الظهور في فضاء خاصّ، فأنت عندما تقول بأنّ الأئمة كانوا حاضرين، فهذا معناه ما هو في مقابل كونهم غير حاضرين في المشهد الظاهري، فاليوم أنت تقول بأنّ زيداً حاضر في الحياة السياسية، والمقصود أنّ له فعالية معيّنة وأنّ له دوره، في مقابل غيابه، والذي لا يعني عدم وجوده في لوح الواقع، بل يعني عدم الفعّالية والتأثير.

وعليه فعندما نقول بأنّ الإمام غائب فهذا لا يعني أنّه معدوم، لكنّه يتحمّل معنى أنّه موجود لكنّه لا فعاليّة له بالنسبة للناس، وهذا هو الذي يفهمه الشيعة من الكلمة، فغيبة الإمام أي أنّ نشاطه مجمّد، فهذا مثل قولنا اليوم بأنّ الإمام موسى الصدر غائب، فالغياب هنا لا يقصد منه أنّ له فعالية غير ظاهرة لنا، بل هو يعني أنّه فقد فعاليته وغاب عن المشهد رغم أنّه قد يكون موجوداً مثلاً وغير ميّت.

وهنا تقول: غاب السياسي الفلاني عن الحياة السياسية تارةً بمعنى مات، وأخرى بمعنى اعتزل، أو غاب المفكّر الفلاني تارةً بمعنى مات، وأخرى بمعنى أنّه لم يعد له حضور وتأثير وظهور فكري في الحياة العلميّة.

وهذا يُنتج لنا أنّ مفردات الحضور والغيبة والظهور لا تصبّ بالضرورة لصالح الفكرة التي يثيرها هذا العالم؛ لأنّ ظهوره كما يعني أنّه كان قبل ذلك موجوداً وفاعلاً لكن في الخفاء، كذلك يصحّ في اللغة والعرف أن يعني أنه كان موجوداً لكن كان غائباً لا فعاليّة له، فلا مرجّح لأحد المعنيين على الآخر، والقدر المتيقّن منهما هو الثاني، وهو المعنى المشهور.

٣٧٣ـ ملذات الجنّة حقيقيّة أم تعابير مجازية؟

السؤال: هل يوجد في الجنّة أكلٌ وشرب ونكاح أم أنّها تعبيرات مجازية لأمور أخرى؟

● ظاهر بل صريح نصوص الكتاب والسنّة وجود هذه الأشياء في الجنّة، لكنّه لا يستفاد عدم وجود غيرها، من أنواع أخرى من النعيم والتعالي والتسامي. ولا موجب للخروج عن صريح النصّ القرآني والحديثي في هذا المجال إلا قيام الأدلّة العقليّة القطعية على استحالتها، كما في أدلّة بعض الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، وقد نوقشت هذه الأمور في محلّها.

وأمّا استغرابنا وعدم فهمنا للحكمة من هذا النوع من الجنّة، أو ميل نفوسنا إلى فهمٍ آخر للآخرة، فليس دليلاً ولا مبرّراً لهدر دلالة النصوص التي هي العمدة في توصيف وقائع الآخرة بهذا النحو من التفصيل.

٣٧٤. هل يمكن إيجاد العلم للكائن الإنساني بالتجربة؟

السؤال: لو أخذنا جسم الإنسان مثلاً، فسنجد أنّه يتكوّن من أعضاء، والأعضاء من أنسجة، والأنسجة من خلايا، والخلايا من جزيئات، والجزيئات من ذرات مرتّبة بعضها جنب بعض كالكاربون والهيدروجين وغيرها. والعلم الحديث لا يكشف بأدواته غير هذه الأمور، فإذا افترضنا أنّ العلم تطوّر إلى المرحلة التي يستطيع فيها التحكّم عمليّاً بالذرّات الموجودة كالكاربون والهيدروجين وغيرها، ليرتبها فيزيائياً على شكل جزيئة، على غرار الترتيب الموجود في الكائنات الحيّة، ومن ثم يرتب الجزيئات على شكل خلايا، ويرتب الخلايا ليصنع منها نسيجاً، وهكذا يستمرّ بعكس الترتيب السابق، فهل يستطيع أن يصنع كائناً حيّاً؟ أعني هل هذا الأمر مستحيل عقليّاً أم ممكن؟ وطبعاً فهذا كلّه ليس إيجاداً من العدم، بل تصرّف بالمادة الموجودة لدينا، وهل الإجابة على هذا السؤال ممكنة فلسفيّاً أم أنّها تنتظر التجربة العلميّة لتقول فيها كلمتها؟

● قد يكون كلّ شيء ممكناً في هذا السياق، لكنّ فهم هذا الموضوع وفق

أصول الفلاسفة يكون على الشكل التالي عادةً، إذ يختلف الجواب عن هذا السؤال تبعاً لنظريّات الفلاسفة في حقيقة الروح:

أ ـ فإذا أخذنا بالنظريّة الأفلاطونية التي هيمنت على الفكر الفلسفي قروناً طويلة حتى سيطرت على التفكير الإسلامي والديكارتي أيضاً، كانت النتيجة سلبيّةً، فهذه النظرية كانت ترى دوماً ثنائية الروح والمادّة، وأنّهما صورة ومادّة، أو أنّهما متلازمين بإرادة عليا كما في الفهم الديكارتي، وكانت تقول بأنّ الروح منفصلة عن البدن أو تُخلق لحظة اكتمال البدن واستقباله لها، ثم توضع فيه، أو تهبط إليه من المحلّ الأرفع على حدّ تعبير ابن سينا في قصيدته العينية المشهورة.

وفي هذه الحال لو خلقنا ألف جسم من الأجسام والكائنات الحيّة، فلن نتمكّن من فرض وجود الروح والنفس بمجرّد التصرّف الدقيق فيزيائياً وعضوياً بالطريقة التي ذكرتموها؛ لأنّ المفروض أنّ هناك كائناً مجرّداً متعالياً لا يخضع وجوده وعدمه لكلّ هذه النشاطات العلميّة المادّية، والمفروض أنّه ليس تحت تصرّفنا، فمهما وفّرنا له جسداً فلن يكون خلقنا له ممكناً، إلا إذا افترضنا أنّ هناك قانوناً وجوديّاً يقول بأنّه حيث يتوفّر الجسد بالشكل الدقيق فإنّ الروح تهبط قهراً فيه، وفي هذه الحال يكون ما فعلناه في الجسد تحقيقاً لموضوعِ قانونٍ وجوديٍّ يفرض هبوط الروح فيه، لا أنّنا قمنا بخلق الروح بأنفسنا، فليلاحظ جيداً.

ب ـ أمّا إذا قلنا بالنظريّة الصدرائيّة، والتي ترى أنّ الروح ليست شيئاً منفصلاً مستقلاً من الناحية الوجوديّة عن البدن، حتى إذا ما اكتمل الجنين في بطن أمّه حلّت فيه، وإنّما هي نوعُ ترقٍّ وجودي يحصل في المادّة والبدن نفسه، بحيث يفضي هذا الترقّي القائم على الحركة الجوهريّة إفضاءً قهريّاً لتحقّق الروح

المجرّد، وهي في الحقيقة حركة جوهريّة تحوّل المادّي إلى مجرّد.

ففي هذه الحال سيكون توفيرنا للبدن بالطريقة الصحيحة الدقيقة موجباً قهراً لحصول الحركة الجوهرية المفضية إلى تبلور الروح. ولكنّ هذا الأمر يخضع لفهمنا للشروط الميدانيّة لحصول الحركة الجوهرية المذكورة؛ لأنّ الروح في نظرية الملا صدرا الشيرازي ليست معلولةً للمادّة، بل هي نتيج طبيعي للحركة الجوهريّة في المادة، والتي هي ـ أي الحركة الجوهرية ـ قانونٌ وجودي عام في عالم المادّة كلّه دون العوالم الغيبية المجرّدة تجرّداً تامّاً، فإذا تمكّنا من اكتشاف تمام شروط الحركة الجوهرية في هذا الموضوع، أمكن الجزم بتحقّق الروح عبر تحقيقنا لكلّ الموضوع والظروف التي تفرض ذلك ماديّاً، لكنّ هذا لا يعني أنّنا خلقنا الإنسان بأنفسنا، بل نحن وفّرنا الظرف المناسب لقيام قانون وجوديّ في المادّة يفضي إلى خلق الإنسان بوصفه الروح المجرّد.

وعليه، فالجواب يختلف بين النظريات التي ترى سبق الروح على البدن أو ثنائيّتهما، وانتماء كلّ واحد منهما إلى عالم مختلف، غاية الأمر أنّهما متلازمان، وبين تلك التي ترى الروح نتاجاً لحركة جوهريّة في البدن نفسه، ورتبةً وجوديّة أرقى للمادّة عينها، كما في المدرسة الصدرائيّة.

وعلى كلّ التفاسير، يبقى أنّه لو حقّقنا كلّ المعطيات العلميّة فمن الممكن وجود الإنسان بوصفه الروح المجرّد، غايته أنّه على النظرية الأولى نكون قد حقّقنا جزء الإنسان المادّي فقط، أمّا على النظرية الثانية فنكون قد حقّقنا رتبةً وجوديّة منه، يفرض قانون الحركة الجوهرية ترقّيها لرتبةٍ وجودية أعلى نسمّيها الروح.

٣٧٥. وقفة مع القول بعدم إثبات المعجزة لوقوف الله خلف النبي

السؤال: أدلّة إثبات نبوّة الأنبياء بالمعجزات تثبت أنّ خلف مدّعي النبوة كائنٌ متفوّق وليس بالضرورة أن يكون هو الصانع جلّ وعلا، فكيف نثبت أنّ الله سبحانه هو الذي بعث هذا النبيّ وأعطاه المعجزة؟

● لو تأمّلنا في الآليّة التي اعتمدها المتكلّمون المسلمون لإثبات البعثة النبويّة بالمعجزة، لرأيناها تقوم على افتراض رابطةٍ منطقيّة بين المعجزة وكون الله تعالى هو الذي يقف خلف هذا النبيّ أو خلف هذا الشخص مدّعي النبوّة. وأحد الأسباب عندهم في هذا هو أنّ إعطاء الله المعجزة لهذا الشخص مع كونه غير نبيٍّ حقيقةً، بل هو كاذب في دعوى النبوّة، معناه تغرير الجاهلين وإيقاع الناس في الضلال القهريّ؛ لأنّ عقولهم النظريّة والعمليّة سوف تدفعهم ـ منطقيّاً، وبشكل صحيح ـ لافتراض أنّ الذي مكّن هذا المدّعي من المعجزة ليس سوى الله؛ لفرض عدم قدرته على فعل ذلك بنفسه، وبذلك ستكون لهم حجّةٌ أمام الله سبحانه في اتّباعهم هذا الشخص الكاذب في ادّعاء النبوّة؛ لأنّ المفروض أنّه يدّعي النبوّة من الله ويقيم عليها هذه المعجزة دليلاً.

ووفقاً لهذه الرابطة المنطقيّة المفترضة عند المتكلّمين المسلمين، والتي تقوم على أصول العقل العملي في استحالة صدور القبيح من الله سبحانه، ومنه تغرير الجاهلين وتضليل الناس بغير وجه حقّ.. وفقاً لذلك، لا فرق بين أن يعطي الله هذا النبيّ هذه المعجزة بنفسه أو يمكّن ويسمح لقوّةٍ خارقةٍ من مخلوقاته أن تمنحه هذه المعجزة، إذ على كلا التقديرين سوف يكون الله ـ بإعطائه المعجزة بنفسه للنبي أو بتمكينه القوّةَ الخارقة أن تعطيه هذه المعجزة ـ قد غرّر الجاهلين وأوقع الناس في الضلال المنطقي (وأرجو التوقّف عند كلمة المنطقي)، أي إنّ

ضلالهم صار منطقيّاً تستدعيه عقولهم السليمة النظرية والعمليّة، كما تستدعيه فطرتهم المستقيمة التي أودعها الله فيهم واحتجّ عليهم ولهم بها، إذ سيقولون بأنّ الله مكّن هذا النبيّ من ذلك سواء بإعطائه المعجزة مباشرةً أو بتسهيله لقوّةٍ خارقة أن تعطيه هذه المعجزة، وهذا محالٌ على الله تعالى.

إذن، لا فرق في الموضوع وجوهر الاستدلال الكلامي بين إعطاء الله هذه المعجزة للنبيّ بالمباشرة أو تمكينه وتسهيله أخذَ النبي لها من قوّةٍ خارقة أخرى على مرأى من الله ومسمع، وهو يرى أنّ هذا الشخص يستدلّ على كونه مبعوثاً من عنده بأمرٍ خارق، فسكوته سوف يفهم من قبل العقول المستقيمة على أنّه رضا وإلا كان تغريراً بالناس، فالموضوع ليس موضوع أن يملك موسى بن عمران معجزة، بل الموضوع أن يقدّمها دليلاً على كونه مبعوثاً من عند الله.

وبهذه الطريقة سوف يرفع المتكلّمون المسلمون مثل الإشكال الذي ذكرتموه، بناءً على صحّة وجود مثل هذه الرابطة المنطقية المفترضة عندهم، وحتى يكون إشكالكم أكثر دقّةً يجب أن ينصبّ في صياغته على نفس الرابطة المنطقية المفترضة على أصول العقل العملي، لا على التمييز في معطي المعجزة بين الله وقوّة أخرى خارقة يفترض أنّها غير منفصلة عن دائرة السلطان الإلهي، وأنّها ليست في عرضه بل في طوله، فإنّ الموضوع عندهم ليس من يعطي المعجزة بالمباشرة (كيف وبعضهم قال بأنّ الأنبياء لا يُعطَون المعاجز، وإنّما هم من يصنعها)، وإنّما في أنّ جريان المعجزة على يدّ مدّعي النبوّة ـ لا على يد أيّ شخص ـ هو دليلٌ منطقي يسمح للعقل العملي للبشر أن يتبعوه، فإذا كان كلامه غير صحيح، فإنّ إجراء الله المعجزة على يديه ـ ولو بأخذها من قوّةٍ خارقة ـ سيكون قبيحاً، والقبيح محالٌ على الله سبحانه، وسيكون حجّةً للناس على الله؛ لأنّ الرابطة بين

المعجزة وصدق النبي هي رابطة منطقيّة عند المتكلّمين المسلمين، فهي حجّة واقعيّة لا وهماً، والمفروض أنّه لا حجّة لهم عليه سبحانه بل لله الحجّة البالغة. أرجو أن أكون قد وفّقت في بيان جهة الموضوع بالدقّة.

٣٧٦ـ مصادر الخطأ عند الجنّ، وهل تتشابه مع الإنسان؟

السؤال: إنّ تنازع القوى الباطنية عند الإنسان في موارد الحُسن والقبح وموارد الأمور التي ينبغي والتي لا ينبغي، هي السبب الرئيسي في مصادر الخطأ عند الإنسان، فما هي مصادر الخطأ عند الجنّ؟

● المفهوم من النصوص الدينية أنّ الجنّ حالهم كحالنا في وجود من هو صالح فيهم ومن هو غير صالح، ومن القريب ـ بحسب النصوص الدينية ـ أن يكونوا مثلنا في الأمر، ولا أملك طريقاً آخر لإثبات هذا الأمر غير النصّ الديني.

وحادثة آدم وإبليس تعطي دلالةً أيضاً على أنّ إبليس ـ وهو من الجنّ ـ قد وقع في نفس الحوادث التي يقع فيها الإنسان من اشتباه الأمور عليه، وحسبانه أنّ النار أفضل من التراب، وشعوره بالتفوّق وحقّ التقدّم، أو بالحسد أو بغير ذلك، فالنصّ القرآني يقدّم لنا الجنّ مخلوقات تشبه أوضاعنا في الصواب والخطأ أو في الانحراف والهداية.

وحتى عندما تكلّم القرآن الكريم عن الجنّ الذين سمعوا القرآن من النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كيف تأثروا به، وكيف رجعوا إلى قومهم وتحدّثوا إليهم، في قصصٍ تشبه حالاتنا، دون أن يشير إلى امتياز لهم في ذلك، كما أنّ سورة الجنّ نفسها تبيّن وضعهم بشكل يشبه حالنا، وأنّ فيهم السفيه خفيف العقل،

وأنّهم قد يلتبس الأمر عليهم فلا يدركون أنّه توجد قيامة وبعث، وأنّ منهم من هو قاسط ظالم.

كما أنّ قصّة موت سليمان عليه السلام تكشف عن أنّ الجنّ يتعاطون مع ظواهر الأمور وقد يقعون في الخطأ نتيجة الحكم على الشيء من خلال معطيات ظاهريّة، وهي وقوف سليمان على عرشه وعدم معرفتهم بموته إلا من خلال دابّة الأرض.

كما أنّ هناك مجموعة من الآيات تتعاطى مع الإنس والجنّ في الخطاب وفي بيان الثواب والعقاب والذمّ والمدح بنفس الطريقة، مما يوحي بأنّنا أمم متشابهة، بل لنلاحظ سويّةً الآيات التالية، قال تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقالَ أَوْلِياؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنا قالَ النَّارُ مَثْواكُمْ خالِدِينَ فِيها إِلَّا ما شاءَ اللهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ وَكَذلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا قالُوا شَهِدْنا عَلى أَنْفُسِنا وَغَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا وَشَهِدُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كانُوا كافِرِينَ**﴾ (الأنعام: ١٢٨ ـ ١٣٠)، فالتوصيفات متشابهة وأنّهم يستمتعون ببعضهم وأنّهم تغرّهم الحياة الدنيا، وأنّهم يخوَّفون ويُنذَرون، مما يوحي بقدرٍ كبير من التشابه في العوارض النفسيّة والروحية والسلوكيّة بين الإنس والجنّ.

كما أنّ الحديث في القرآن الكريم عن أنّ الحور العين لم يطمثهنّ إنسٌ ولا جانّ (على افتراض أنّ الجانّ والجنّ واحد)، يوحي بميولهم الغريزية أيضاً تماماً كالإنس، الأمر الذي يضعهما في إطار متشابه. إلى غير ذلك من الشواهد القرآنية.

ولكنّ هذا كلّه لا يكشف بشكل حاسم طبيعة البُنية التي تكوّن الجنّ جسديّاً وروحيّاً وجوهر هويّتهم الذاتيّة، وإنّما هي مؤشّرات للتشابه في الظواهر العقليّة والسلوكيّة والنفسيّة بينهم وبين الإنس، لاسيما بناء على القول بأنّ الجنّ مخلوقات ماديّة، وليست مجرّدات، غاية الأمر أنّهم من المادّيات التي لا تُرى بالعين المجرّدة ولا يتمّ الشعور بها عادةً من خلال الحواس الظاهرة، كما قال بذلك بعض الفلاسفة والمتكلّمين والمفسّرين والباحثين.

هذا ما يمكن قوله في هذه العجالة وللتفصيل مكان آخر.

٣٧٧ـ المزاج الإيراني والتشيّع المغالي، وتطوّر نظريّة الإمامة!

السؤال: ما رأيكم في من يربط بعض النظريّات في العصمة المطلقة أو علم الإمام المطلق أو الولاية التكوينيّة التي لا يساعد على القول بها ظاهر القرآن الكريم وجوّه العام، بالمزاج الإيراني المولع بالبحوث الفلسفيّة والعقليّة المعقّدة من جانب، والميّال روحيّاً في الوقت ذاته إلى أجواء الميثولوجيا والمبالغة؟ ويدّعي أنّ هذه المواضيع لم تشتهر إلا بعد أن استولى التشيّع على إيران؟

● تارةً نتكلّم عن الموقف الرسمي الكلامي للشيعة (التراث الكلامي)، وأخرى نتكلّم عن النصوص الحديثية (التراث الحديثي):

١ ـ فإذا تكلّمنا على مستوى النصوص الحديثية، فنحن نجد الصورتين معاً في كتاب أصول الكافي مثلاً، ولا يمكن القول بأنّ أصول الكافي يقدّم الصورة غير المبالغ بها (بحسب تعبيركم) فقط، بل نجد في نصوصه معطيات وأحاديث تدعم كلا المزاجين.

نعم، بعض الكتب الأخرى يتضح فيها المزاج العرفاني بشكل كبير جدّاً، لكنّ

المشكلة هي التأكّد من وجود هذه الكتب الحديثية بهذه النسخ الموجودة بين أيدينا اليوم في تلك العصور، حيث هناك جدلٌ كبير في هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال كتابٌ مثل كتاب (بصائر الدرجات) وهو أحد الكتب العمدة والأساسيّة والمفصليّة في تكوين المفهوم الجديد للإمامة، هذا الكتاب يوجد بحثٌ ونقاش في أصل وجوده بهذه النسخة القائمة اليوم في العصور السابقة، حيث يدّعى أنّ أقدم نسخة له ترجع للقرن العاشر الهجري (العصر الصفوي)، وأنّ العلماء السابقين ما نقلوا عنه هذه المرويات، ولهذا لم أذكر هذا الكتاب، وإنّما ذكرت مثال كتاب الكافي نظراً لمعلوميّة النسبة، وإلا فلو أقحمنا مثل هذا الكتاب فسوف تكون الثروة الحديثية في هذا المجال أكبر.

٢ ـ أمّا إذا تكلّمنا عن الموقف الرسمي للشيعة (التراث الكلامي)، فنحن نلاحظ تنامياً واضحاً لهذه المقولات منذ العصر الصفوي، وهو العصر الذي تحوّلت فيه غالبيّة الشيعة من العرب إلى غير العرب إذا صحّ التعبير، كما يقرّ بذلك الشيخ مرتضى مطهّري، في سياق نقده للفكرة التي تقول بأنّ تشيّع الإيرانيين جاء بوصفه ردّ فعل على غزو عمر بن الخطاب لبلادهم، حيث يرى أنّ غالبيّة الشيعة كانوا من غير الفرس حتى أواسط العصر الصفوي، وأنّ الغالبيّة الفارسيّة إنّما بدأت منذ ذلك الوقت، أي من أواسط العصر الصفوي (مطهري، مجموعه آثار ٢٠: ٨٩ ـ ٩٠، وذلك في بحثه حول تاريخ الاجتهاد؛ وأيضاً في ج١٦: ١١٣ ـ ١١٥، في بحثه حول الإسلام وإيران).

فلو رجعنا إلى كتب متكلّمي الشيعة قبل ذلك، مثل كتب المفيد، والمرتضى، والطوسي، والحلبي، والحمصي، والعلامة الحلي، والمحقّق الحلي، وغيرهم، فضلاً عن علماء مدرسة قم القديمة مع الأشعري والصدوق وابن الوليد، ومدرسة

بني نوبخت الكلامية، فنحن لا نجد غلبة هذا المزاج في فهم الإمامة، بل الإمامة هي نظام الحياة الدنيوية في الإدارة والعيش والدين وتطبيق الشريعة وحفظ الإسلام والمسلمين وغير ذلك.

ولا أعني بهذا عدم وجود مقولات من هذا النوع، لكن من يقرأ كتب كلام الشيعة الإماميّة ويقرأ تعريفهم للإمامة خلال القرون العشرة الهجرية الأولى، فسوف يلاحظ امتيازاً في التوصيفات والمفاهيم والآراء والمزاج العام. أمّا منذ العصر الصفوي فالأمور تختلف تماماً، حيث المزاج الصوفي والعرفاني واضحٌ جدّاً بأدنى مقارنة بين عرفان ابن عربي وما تركه علماء الشيعة خلال القرون الأربعة الأخيرة.

ولهذا الأمر أسباب، وتوجد تحليلات كثيرة في هذا المجال يمكن طرحها، وقد لا يسعني الكلام لبسط القول فيها جميعاً، وأعرض صورتين مختلفتين في تقويم هذا المشهد:

الصورة الأولى: وهي ترى أنّ هذا التيار كان موجوداً في القرون الأولى غاية الأمر أنّ علم الكلام الإمامي تأثر بالمنهج العقلاني المعتزلي أو التقى معه، لهذا لم تشهد مثل هذه المقولات نموّاً في وسطه، فتراجعت مدرسة الإمامة الوجودية لصالح مدرسة الإمامة الإدارية والدينية، وهذا هو ما يفسّر عدم الانسجام بين التراث الحديثي والتراث الكلامي بشكل نسبي، ولهذا نجد أنّ المتكلّمين الشيعة أكثروا من نقد الحديث الكلامي معتمدين بشكل أكبر على العقل (بصورته الكلامية في القرون الأولى). أمّا جماع الإخباريّة والصوفية والفلسفة الصدرائيّة، فقد اتفق هذه المرّة ـ رغم اختلافه ـ على منح جرعة إضافية لهذا الفهم للإمامة.

ويرى هذا الفريق المؤيّد لهذه الصورة في تفسير الموقف أنّ علماء الكلام

الشيعي المتقدّمين قد ارتكبوا خطأً كبيراً بتأثرهم بمنهج المعتزلة أو ميلهم لطرائق المتكلّمين المعاصرة لهم، إذ ضحّوا بهذه الطريقة بثروة حديثية عظمى موجودة في تراثهم الإمامي؛ لأنّها لم تكن تنسجم مع خلفياتهم الفكريّة، واتهموها بالغلوّ والإفراط، وفي حقيقة الأمر إنّه لا غلوّ فيها، وإنّما علم الكلام الشيعي لم يكن قد نما بعدُ إلى حدّ استيعاب وفهم حقيقة هذه النصوص الحديثية التي تمّ إغفالها بشكل كبير. وما فعلته صوفيّة العصر الصفوي وفلسفته المتعالية إنّما كان إعادة بناء النظام الفلسفي الوجودي بطريقة وفّرت لنا فهماً جديداً للوجود، اكتشفنا معه أنّ تلك الروايات التي كان قد هجرها المتكلّم الشيعي ميدانيّاً في تعامله الكلامي كانت حقّاً، وكان من الخطأ عدم الاهتمام بها.

إنّ فلسفة العصر الصفوي وتصوّفه كشفا التراث الحديثي وأعادا تظهيره والاهتمام به إلى جانب نشاط التيار الإخباري في تلك الفترة. فالموضوع ليس موضوع الإيراني وغير الإيراني من وجهة النظر هذه، بل هو موضوع تطوّر الدرس الفلسفي والعرفاني الذي كشف لنا عن حقّانية بعض المفاهيم التي فوجئنا باشتمال النصوص الحديثية منذ قديم الأيّام على كثيرٍ منها.

وحتى لو لم نتهم العلماء السابقين أو نبيّن عجز فهمهم لقضيّة الإمامة ونقصانه، فقد يمكننا القول بأنّهم أغفلوا هذه الموضوعات في كتبهم الكلامية نظراً لانشغالهم بالجدل مع المذاهب الأخرى، في حين أنّ هذه الموضوعات التفصيلية في حقيقة الإمامة تعود لجدل داخلي فلا معنى لطرحه في الجدل المذهبي، ولهذا غلب عليهم تغييب مثل هذه المقولات قياساً ـ وأشدّد على كلمة (قياساً) ـ بما حصل في العصر الصفوي إلى يومنا هذا.

الصورة الثانية: وهي ترى أنّ هذه النصوص الحديثية التي تقدّم الإمامة

بوصفها ما يقوم عليه بناء الوجود، على قسمين:

القسم الأوّل: وهو النصوص الحديثية التي اشتملتها الكتب الحديثية الشيعية الثابتة النسبة إلى تلك القرون، كأصول الكافي وبعض مرويّاته.

القسم الثاني: النصوص الحديثية التي لم نشهد حضوراً لها أو ما يؤكّد نسبتها للقرون السابقة، مثل كتاب بصائر الدرجات وكثير من الروايات المتفرّقة التي وجدنا ظهورها منذ عصر ابن عربي وابن طاووس (وكلاهما في القرن السابع الهجري) وما بعد.

ويرى هذا الفريق أنّ تراث مدرسة الغلوّ الشيعي التي حاربها أهل البيت أشدّ المحاربة، قد عُزل وحوصر ورفض في الأوساط الشيعية بتوجيه من أهل البيت عليهم السلام، وأنّ بعض مرويّاته قد نفذت إلى الكتب الحديثية، تماماً كما نفذت بعض المرويّات المؤيّدة للتشيّع إلى كتب الحديث السنيّة، وأنّ علماء الشيعة في القرون الأولى قد ضعّفوا في بحوثهم الكلاميّة هذا النوع من الأحاديث وأهملوه، انطلاقاً من عدم انسجامه مع العقل تارةً، ومع القرآن الكريم أخرى.

لكن لّما ظهر ابن عربي وتنامى التصوّف منذ القرن الذي سقطت فيه الخلافة العباسية (القرن السابع الهجري)، تأثر بعض الشيعة المتأخّرين بالتصوّف تأثراً كبيراً يشبه تأثر بعض السابقين به من الغلاة، وعندما يلتقي التصوّف بالتمذهب تظهر المذاهب الباطنيّة، ولهذا حاول الغزالي أن ينفي تهمة الباطنية عن الصوفيّة، وميّز بين التصوّف والباطنية في مشروعه الصوفي والكلامي معاً.

فالذي حصل هو أنّ بعض علماء الشيعة ـ وغالبيّتهم من الإيرانيين ـ تشرّبوا الثقافة العرفانية والفلسفية الميّالة للتصوّف، وآمنوا بها أشدّ الإيمان، اتباعاً منهم لابن عربي ومدرسته، وكانوا أفراداً قليلة كمثل سيد حيدر الآملي والسهروردي

وغيرهما، وفي العصر الصفوي قوي هذا التيار لأنّ الصفويين هم في الأساس جماعة صوفيّة كانت تعيش في الشمال الغربي لإيران، فتحوّل العصر الصفوي إلى عصر حاضن للتصوّف والعرفان، وظهرت الكتب المنحولة غير المعلوم تاريخها، فوظّفها هؤلاء للجمع بين التصوّف والتشيّع، وذلك لهدفين:

أحدهما: حفظ نزعتهم الصوفيّة في المناخ المذهبي الشيعي الذي يرفض التصوّف منذ الطوسي والمفيد، فجعلوا التصوّف في خدمة المذهب، لاسيما وأنّه كانت بينهم وبين الإخباريين منازعات في إصفهان.

وثانيهما: حفظ نزعتهم المذهبيّة من خلال تعظيمها وعملقتها عبر الأدوات الصوفيّة في نظرية الإنسان الكامل لابن عربي، وبهذا التقى التمذهب مع التصوّف في العصر الصفوي في إيران؛ لأنّ الإيراني هو الذي نشّط هذا اللقاء.

ومن هنا يتهم هؤلاء الإيرانيين بأنّهم المسؤولون ـ بحسب نزعاتهم الباطنيّة التاريخية الموروثة ـ عن صوفنة التشيّع وعرفنته وعملقته، وإدخاله في غنوصيّة وباطنية مخيفة، موظّفين بعض الأحاديث الآحادية (وهم أساساً لا يرون حجيةً لمثل هذه الظنون) لخدمة أفكارهم في المناخ الشيعي. ولهذا يقولون بأنّ السهروردي في (الحكمة الإشراقية ونظرية النور) إنّما صاغ حكمته الإشراقية على أساس الكتب الفارسية القديمة التي حصل على نُسخ منها وروّجها بصيغة إسلاميّة في المناخ الإسلامي، ولهذا نجد منذ عصره حديثاً عن نظريات من يسمَّون بالفهلويين الإيرانيين، وهم حكماء فارس القدماء، ونظريّاتهم ما تزال تثار إلى اليوم في بعض الكتب الفلسفية والعرفانيّة بين الشيعة وتنسب أيضاً إليهم، وهناك دراسات حول هذا الموضوع المتعلّق بالسهروردي يمكن مراجعتها في كتب المختصّين.

وخلاصة القول: إنّ الصورة الثانية ترى أنّ التشيّع لم تكن له علاقة بكلّ هذه المنظومة الغالية، وإنّما هو مفاهيم أبسط من هذا بكثير، لكنّ بعض التراث الحديثي القليل أضيف إلى تراث مجعول غير معلوم النسبة في العصر الصفوي، وهو العصر الذي شهد نموّ التصوّف والفلسفة المتعالية عند الإيرانيين الميّالين بذاتهم لمثل هذا المزاج، فالتقت هذه العناصر لتنتج تشيّعاً جديداً، ليس هو إلا الغلوّ الذي كان في العصور السابقة، فغلوّ العصور السابقة ـ من وجهة النظر هذه ـ هو التشيّع الرسمي الصفوي بهذا الفهم للإمامة، وهو الفهم الذي لعب أمثال العلامة المجلسي وصدر الدين الشيرازي دوراً كبيراً فيه، كلّ من موقعه.

هاتان قراءتان للموضوع تختلفان أشدّ الاختلاف في فهم تطوّرات نظرية الإمامة عند الشيعة، ففيما يرى الفهم الأوّل أنّنا شهدنا منذ العصر الصفوي يقظةً أعادتنا إلى تراثنا الحديثي وأفهمتنا المعنى الحقيقي للولاية والإمامة، وأنّ متكلّمي القرون الأولى قد بخسوا الإمامة حقّها، أو فرضت عليهم الظروف ذلك. يرى الفهم الثاني أنّ التشيّع هو ذلك الذي كان يعيش في مناخه المتقدّمون، وأنّ بعض بقايا الغلو ظلّت موجودة في التراث الحديثي ، وما لبث العصر الصفوي بنزعته الصوفية والعرفانية أن استعان بهذا التراث الحديثي وبما أضيف إليه من كتب وروايات غير معلومة النسبة، فنتج تشيّع جديد آخر، لعب الإيرانيّون الدور الأكبر في صياغته منذ دخولهم أفواجاً في التشيّع في العصر الصفوي.

وقراءة الباحث تختلف تبعاً لنظريّته العقدية في الإمامة. وهناك فهوم أخرى للموضوع لا حاجة للإطالة فيها.

٣٧٨ـ تشكيك بعض الفلاسفة ببرهان النظم لإثبات وجود الله

السؤال: قلتم ـ وفقكم الله لكلّ خير ـ «وكثير من الفلاسفة المتأخّرين لهم وجهة نظر في برهان النظم أساساً». هل تقصدون بذلك الفلاسفة الإسلاميّين أم غيرهم؟ وإن كان المقصود هم الإسلاميّون فكيف ذلك؟! مع أنّ برهان النظم هو من أقوى البراهين التي أعرفها. ثم ما هي وجهة نظركم الخاصّة في برهان النظم؟ ثم إن لم يكن مقنعاً بما فيه الكفاية فما هو البرهان المقنع والأفضل الذي ترونه؟

● برهان النظم من البراهين الجيّدة لإثبات وجود الله تعالى، لكنّ بعض الفلاسفة الإسلاميّين المتأخّرين ـ المنتمين لمدرسة أرسطو في المنطق ـ ذكروا بأنّ هذا البرهان لا يفيد اليقين البرهاني المنطقي، وإنّما يفيد اليقين الذي يجامع احتمالاً ضئيلاً، ولو هو بنسبة الواحد في المليار، والسبب في ذلك عندهم أنّ هذا التنظيم الهائل للكون والعالم يمكن أن يكون اتفق صدفةً أن التقت كلّ هذه الأجزاء فيه لتضع هذا النظام؛ لأنّ برهان النظم قائم على النظم والانتظام والتناسب في العالم لا على أصل وجود الأجزاء المنتظمة فتأمّل أخي العزيز جيداً في الموضوع حتى لا يختلط الأمر عليك، ومن الممكن ـ كما يقول بعض الفيزيائيين المعاصرين ـ أن تكون قد حدثت ملايين الأكوان التي فسدت وصادف أن اتفق أنّ واحداً منها انتظمت أجزاؤه فكان هذا العالم، فغاية ما يُثبت برهان النظم عندهم هو قوّة احتمال أن يكون الناظم عاقلاً مريداً خالقاً مبدعاً مستغنياً حكيماً لكنّه لا يلغي احتمال أن يكون ما وقع كان عن صدفة واتفاق.

تماماً ككتاب القانون لابن سينا فمن المحتمل ـ ولو احتمالاً بعيداً للغاية ـ أن تكون حروفه قد طارت في الهواء والتقت صدفةً فكوّنت هذا الكتاب، ورغم أنّ

هذا الاحتمال قليلٌ للغاية لا يشكّل الواحد في مليون مليار، لكنّه ما يزال قائماً، ولهذا فهو من وجهة نظر بعض أنصار المنطق الأرسطي والفلسفة العقلية لا يفيد اليقين البرهاني القائم على استحالة البطلان والعكس، فلو ألقيت الرصاص المصهور على الأرض مليار مرّة، فقد تقع في المرّة الأخيرة صدفةً صورة مدينة منظّمة الأجزاء، فلعلّنا كنّا في كوننا هذا هذه المرّةَ التي التقت فيها أجزاء العالم صدفةً والتأمت، في حين قد حصلت هذه العمليّة مليارات المرّات في التاريخ، وكان العالم فيها غير منتظم، فمن يرفع هذا الاحتمال؟!

من هنا، توقّف بعض الفلاسفة العقليين الإسلاميين المتأخّرين في قيمة برهان النظم رغم إقرارهم بأنّه برهان جيّد ومفيد ومقنع، بل يعتبرون أنّ برهان النظم أفضل البراهين لعامّة الناس، لكنّه ليس كذلك للفلاسفة والمحقّقين من العلماء، وذلك لهذا السبب. ويستبدلون ذلك ببراهين عديدة يقارب مجموعها في كتب الكلام والفلسفة الإسلاميين أكثر من عشرة براهين أقواها ـ من وجهة نظرهم ـ برهان الصديقين، والذي ذكرت له تسعة عشرة صورة وشكل استدلالي، يرون أنّ من أقواها صيغ المدرسة الصدرائية.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ الفلاسفة الذين اختاروا المنهج الاستقرائي في التفكير العقلي كالسيد محمد باقر الصدر، يعتبرون ـ على العكس من ذلك تماماً ـ أنّ برهان النظم هو الذي يفيد اليقين وأنّه تام علميّاً، مع إقراراهم ـ ربما ـ بوجود براهين أخرى قد تكون أقوى منه.

كما ولابدّ من الإشارة إلى أنّ بعض الناس قد يذهل لبعض الدراسات الفيزيائية المتأخّرة خلال القرن العشرين وما بعده، والتي شكّكت في وجود الله تعالى، وطرح أنصارها شيئاً قريباً من تشكيك الفلاسفة العقليين الأرسطيّين

ببرهان النظم، ولا يعرف الكثيرون أنّ الفلاسفة العقليين الإلهيين كانوا شكّكوا قبل هذه التشكيكات الفيزيائية بإثبات وجود الله عبر هذا الطريق، ولو طالعنا الكتب الفلسفية لرأينا أنّ الفلاسفة العقليين الإسلاميين تنبّهوا لهذه المشاكل التي لم يتنبّه لها المتكلّمون، ولهذا إمّا عالجوها أو أعرضوا عن الأدلّة التي تواجه هذه المشاكل نحو أدلّة أخرى رأوا فيها القوّة والمتانة.

فبدل أن يذهب هؤلاء الفلاسفة ـ وهذه نقطة بالغة الأهميّة وتشكّل مفتاح البحث في قضية (الله) ـ نحو بداية خلق الكون ووجوده بوصف ذلك نقطة اكتشاف الله، ذهبوا خلف الوجود الحاضر للعالم بوصفه نقطة اكتشاف الله تعالى، ولهذا لم يعد يهمّهم كلّ الجهود الباحثة عن بداية الكون. وتفصيل هذا الكلام يحتاج لمجال أوسع لا يتوفّر لي الآن.

٣٧٩ـ التقليد في العقائد، والموقف منه

☜ السؤال: ما هو رأيكم في التقليد في العقائد؟ وإذا كنتم تؤيّدون التقليد في العقائد فأرجو أن توضحوا مبرّر ذلك، مع الأخذ بنظر الاعتبار الإشكال الذي يقول: نحن نقلّد في الأمور الشرعية كوننا نجزم أنّها تنتهي إلى الله سبحانه وتعالى، والأمور العقدية وتفاصيلها ليس بالضرورة رجوعها إلى الله سبحانه وتعالى، وإذا كنتم من رافضي هذا الرأي، فأرجو كذلك بيانه، وشكراً.

● **أولاً**: ما يبدو لي ـ والموضوع طويل، وأنصح بمراجعة ما سطرته يراعُ الشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله في كتابه الأصولي الشهير (الرسائل أو فرائد الأصول) في الأمر الخامس من تنبيهات دليل الانسداد ـ أنّ التقليد في العقائد غير واجب، بل هو في أساسيّات العقائد لا معنى له، ما لم يكن الرجوع إلى العالم

العقائدي موجباً للاقتناع بقوله؛ لأنّ أساسيات الاعتقاد ـ بحسب ما طرحه القرآن الكريم ـ تقوم على الإيمان، وهو فعل التصديق العميق والاعتقاد، لا فعل الرجوع إلى شخص والأخذ بقوله دون حصول حالة التصديق والإيمان في القلب. والتقليد لا يحقّق الإيمان والتصديق في حدّ نفسه وفق المعنى السائد لكلمة التقليد، إذ هو يعني رجوع الجاهل إلى العالم رجوعاً لا يلزم منه حصول العلم عند الجاهل بعده.

أمّا تفاصيل الاعتقادات فلا دليل على وجوب تبنّيها والالتزام التفصيلي بها إذا لم يحصل علمٌ بها، والمفروض أنّ التقليد لا يحصّل العلم بالموضوع الذي جرى التقليد فيه، فلا دليل يفرض التقليد في هذه الحال. والسيرة العقلائيّة تُلزم برجوع الجاهل إلى العالم في مورد يجب فيه على الجاهل مسبقاً العمل بما جهل، فحيث لا سبيل له لكي يعمل به عن علم؛ لفرض جهله، ألزمته السيرة بالرجوع إلى أهل الاختصاص حيث لا يريد الاحتياط، وفي مورد تفاصيل الاعتقاد لا دليل يلزم بالوصول إليها تفصيلاً ـ بصرف النظر عن الوصول العلمي أو الوصول الاحتمالي ـ فلا معنى لجريان السيرة العقلائية في موردها، فهذا ليس إشكالاً في مديات السيرة وإنّما هو بيانٌ لانعدام موضوعها، ولهذا لا نُلزم الناسَ بالرجوع إلى أهل الاختصاص من الأطباء عندما لا يحتاج الإنسان للطبيب حيث لا مرض عنده، فلابدّ أولاً من فرضه مريضاً، ثم فرض إلزامه بمعالجة مرضه، ثم فرض انعدام سبل العلم بالعلاج والاحتياط، لكي نقول له بأنه يلزمك الرجوع إلى الطبيب.

وهنا في تفاصيل الاعتقاد يذهب العلماء إلى أنّه قبل العلم بالتفاصيل الاعتقادية لا يوجد دليل يُلزم الإنسان بالوصول إليها، كلّ ما في الأمر أنّه لو

وصل إليها بالعلم لزمه الاعتقاد بها، فمثلاً لا دليل يلزم الإنسان بمعرفة تفاصيل القيامة والاعتقاد التفصيلي بها، وليس هذا من واجبات الاعتقاد عندهم، وعليه فلا مُلزم لي للتقليد حيث لا علم، فليلاحظ الأمر جيّداً، ففيه يكثر الالتباس على كثيرين، ممّن التمسوا الدليل على لزوم التقليد في العقائد بالسيرة العقلائية، وهو خطأ في حدود فهمي المتواضع.

نعم، الواجب هو الاعتقاد الإجمالي بالتفاصيل العقديّة بأنّ نقول إنّني أؤمن بكلّ تفاصيل القيامة التي جاء بها القرآن والسنّة إيماناً إجماليّاً ولو لم أعرفها بالتفصيل، وهذا كافٍ، ولو سعى لتحصيل العلم بها فهو أمر حسنٌ أيضاً.

ولأجل ما قلناه يذهب كثير من المحقّقين من العلماء إلى أنّه لا يجب التقليد في المستحبّات والمكروهات والمباحات إلا إذا احتملت الإلزام فيها، بالفعل أو الترك، أو أردت الخروج عن عهدة التشريع المحرّم في موردها.

ثانياً: أمّا التمييز الذي ذكرتموه في سؤالكم من أنّ الشرعيات ترجع إلى الله دون العقديات، فهذا غير واضح لي، فإنّ الاعتقادات هي أيضاً تنسب إلى الله تعالى، كوجوده وصفاته وأسمائه وأفعاله والنبوة والإمامة والمعاد.. فكلّها تكلّم عنها القرآن وجاءت بها السنّة، ودعت إلى اعتقادات معينة ونهت عن اعتقادات أخرى، فكيف لا ترجع الأمور العقائديّة إلى الله تعالى؟!

نعم، بعض الأمور الواقعيّة لا صلة للدين بها، لكنّ هذا غير نفي الصلة بين العقديات والدين.

وأمّا إذا كنتم تقصدون من التمييز أنّه في الأمور الشرعية نجزم بالحكم الشرعي، فيما في الاعتقادات قد يكون هناك خطأ، فهذا ليس صحيحاً أيضاً، بل بالعكس فإنّ الأمور الشرعية غالبها ظنّيٌّ عندهم يحتمل الخطأ، فكيف جزمنا

برجوعها إلى الله تعالى وشككنا في صحّة الانتساب له تعالى في العقديّات؟! ما لم تقصدوا شيئاً آخر لم يتضح لي، والله العالم.

ثالثاً: هذا كلّه على مستوى البحث العلمي وبإيجازٍ بالغ، أمّا على المستوى العملي، فإنّني لا أجد أيّ مصلحة في دعوة الناس للتقليد في العقائد وإصدار رسالة عمليّة عقائدية إذا صحّ التعبير، بهدف رجوع الناس إلى الرسالة والالتزام القلبي بما فيها ولو لم يكن هناك علمٌ يحصل منها، كما لو لم تكن استدلاليّةً، وأنّ قيمتها في نفس قائلها لا في مضمونها وأدلّتها، مع احترامي الكبير لمطلقي هذه الدعوة مؤخراً؛ فإنّ قضايا القناعات والثقافات أمورٌ شخصيّة ولا موجب لإلزام الناس بها أو خلق مناخٍ تقليدي اتّباعي جديد غير مجال الفقه.

بل أرى أنّ هذه الدعوة تنافي التوجّه الاجتهادي والفردي وتصبّ لصالح التوجّه الاتّباعي في الأمّة، وحصر حريّات التفكير ومناخات التأمّل الشخصي. هذا، وللقضيّة مجال تفصيلٍ آخر نتركه الساعة.

٣٨٠. فرقة البتريّة، ومدى صحّة الرواية الواردة في ذمّها

السؤال: ما معنى البتريّة؟ وما مدى صحّة هذه الرواية الواردة فيهم سنداً ومضموناً؟ فقد ورد في الحديث: «لو أنّ البتريّة صفّ واحد ما بين المشرق إلى المغرب، ما أعزّ الله بهم ديناً».

● ينقسم المذهب الزيدي في العصور الأولى إلى فرق أوصلها بعضهم إلى ستّة، لكنّ أبرزها وأهمّها:

١ ـ الجارودية، نسبةً إلى زياد بن المنذر أبي الجارود.

٢ ـ والسليمانيّة وتسمّى الجريريّة، نسبةً إلى سليمان بن جرير الرقّي.

٣ ـ والبُترِيّة، بضمّ الباء كما نصّوا عليه، وقد تسمّى بالصالحيّة أيضاً، وهي منسوبة إلى كثير النوا، والحسن بن صالح، ومن أبرز رجالاتهم أيضاً: سالم بن أبي حفصة، والحكم بن عتيبة، وسلمة بن كهيل، وهارون بن سعيد العجلي، وأبي المقدام ثابت بن هرمز الحداد وغيرهم.

وتذهب البتريّة إلى القول بتقدّم عليّ عليه السلام وأحقّيته بالخلافة بعد رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وأنّه أفضل من أبي بكر وعمر، إلا أنّهم يعتقدون مع ذلك بأنّ خلافة أبي بكر وعمر كانت صحيحة، وأنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد أمضاها بعد ذلك وتعايش معها.

ومن هنا، تعدّ البترية من أقرب مذاهب الزيدية إلى أهل السنّة، ولهذا مُدح بعض أئمّتهم عند أهل السنّة وأخذوا من كتبهم، وهي قريبة أيضاً إلى التوجّه العامّ الذي اتخذه معتزلة بغداد بعد ذلك، مثل ابن أبي الحديد وغيره، ممّن كانوا يقولون: «الحمد لله الذي قدّم المفضول على الفاضل أو الأفضل».

إلا أنّهم مع هذا كلّه لديهم رفض تامّ لخلافة عثمان بسبب ما حصل فيها، دون أن يجزموا بكفره، كما قالوا بإمامة كلّ فاطمي من أولاد الحسن أو الحسين يخرج بالسيف.

وأمّا وجه تسميتهم بالصالحيّة، فهو النسبة إلى الحسن بن صالح المتقدّم ذكره، وأمّا وجه تسميتهم بالبترية، فقد وقع خلاف في ذلك بين مؤرّخي الفرق وعلماء الرجال والتاريخ، وذلك على أقوال أهمّها:

١ ـ إنّه حيث تبرّوا من عثمان بن عفان سمّوا بالبترية، وكأنّهم قطعوا علاقتهم به وبتروها، على خلاف علاقتهم بكلّ من أبي بكر وعمر وعليّ.

٢ ـ إنّهم تركوا الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فأُطلق عليهم اسم البتريّة،

وكأنّهم قطعوا هذا الجهر وقاطعوه، وهذا قول أحمد بن يحيى بن مرتضى من أئمّة الزيدية.

٣ ـ ما ذكره الكشي في رجاله من أنّ سبب تسميتهم هو حضورهم عند الإمام الباقر عليه السلام، وإعلانهم تولّي أبي بكر وعمر والبراءة من أعدائهما، وكان الإمام زيد بن علي حاضراً في المجلس فقال لهم: فما هو موقفكم من فاطمة؟ أفهل تتبرؤون منها؟! «بترتم أمرنا، بتركم الله»، فسمّوا بالبتريّة.

٤ ـ إنّ كثير النوى كان اسمه بتر النوى فسمّوا بالبتريّة نسبةً إليه.

٥ ـ إنّ كثير النوى كان مقطوع اليد وأبترها، فسمّوا بالبترية نسبةً إليه أيضاً.

أمّا الرواية التي أوردتموها، ولعلّها الرواية الرئيسيّة في مصادر الشيعة الإماميّة التي تحدّد الموقف من هذه الفرقة، فقد تفرّد بنقلها الشيخ الكشي في (رجال الكشي ٢: ٤٩٩)، وهذا هو نصّها الحرفي: «لو أنّ البتريّة صفّ واحد ما بين المشرق إلى المغرب، ما أعزّ الله بهم ديناً».

وأمّا اعتبارها فهي وحيدة المصدر وضعيفة السند، حيث ورد فيها ثلاثة رواة لا يمكن الاعتماد على مرويّاتهم وهم:

أ ـ محمد بن الفضيل، وهو رجل ضعيف، ضعّفه الكثير من علماء الرجال، ليس آخرهم السيد الخوئي.

ب ـ سعد الجلاب، وهو رجل مجهول الحال عند علماء الرجال، حتى عند السيد الخوئي في رأيه الأخير في كامل الزيارة.

ج ـ سعد بن جناح (صباح)، وهو مهمل كما يرى ذلك أيضاً السيد الخوئي وغيره.

وأمّا مضمون الرواية، فهو المضمون العام الذي يقصد منه أنّ حركات الثورة

التي وقعت بعد الإمام الحسين عليه السلام كلّها مرفوضة، ولم يكن أهل البيت راضين عنها إلا بعض الثورات المحدودة التي وردت النصوص في مدحها وتأييدها، فأريد بهذا الحديث رفض منطق الثورة في تلك الأزمنة فيما يبدو، وأنّ البترية مهما فعلوا فلن يوفّقوا في ذلك، هذا ما يحتمل جدّاً في معنى الحديث والله العالم.

٣٨١. كيف تتمّ الوسوسة؟ وهل تعني أنّ الشيطان موجود داخلنا؟

السؤال: ما معنى أنّه يوجد في كلّ إنسان شيطان يوسوس له؟ هل بمعنى أنّه يوجد في داخلي موجود آخر اسمه شيطان ويقوم ببثّ الأفكار السيّئة؟ وبالنسبة للشيطان ووسوساته هل يوجد عالم للشيطان مثل عالم المثال مثلاً ويقوم بإفاضة الوسوسة على الإنسان؟ وهل يمكننا تفسير وسوسة الشيطان بهذا المعنى؟

● الوسوسة تعبير عربي عن إيصال الفكرة أو التضليل بطريقة خفيّة وكأنّها همس في الأذن، ونحن لا نعرف التركيبة التكوينية والنظام الطبيعي الذي تقوم الوسوسة عليه، كلّ ما نعرفه من خلال النصوص الدينية هو أنّ الشيطان لديه القدرة على إثارة أفكار في عقولنا أو ميول ما في نفوسنا، وهذا لا يعني أنّه موجود في داخلنا، فقد يكون خارجاً عنّا ولديه قدرة بث الفكرة أو الميل المنحرف في نفوسنا.

بل إنّ الشياطين منهم الإنس ومنهم الجنّ، والإنس ليسوا في داخلنا كما هو واضح، قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ**﴾ (الأنعام: ١١٢)، وقال تعالى: ﴿**مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي**

يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (الناس: ٤ ـ ٦).

فالشيطان موجود إمّا جسماني لطيف كما ذهب إليه بعض المتكلّمين المسلمين وقال به أمثال الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي من المعاصرين، أو روحاني ظلماني كما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي، وهو مخلوق لديه القدرة على بث الأفكار والتزيينات والتخويفات والأماني في الإنسان، كما يبث صديقٌ فكرةً ما في عقل صديقه ويمنّيه بها، لكن كيف يكون ذلك بالتفصيل تكويناً فهذا ما لم يتمّ التوصّل إليه بشكل علمي حاسم.

وأمّا التفسير الذي تمّ ذكره في السؤال أعلاه وهو (وجود عالم للشيطان مثل عالم المثال مثلاً ويقوم بإفاضة الوسوسة على الإنسان)، فهو ليس تفسيراً لعملية الوسوسة، بل هو شرح لإطارها العام، أمّا كيف يتم ذلك بطريقة تفصيلية، فهذا ما نجهله.

وقد استخدم القرآن الكريم تعبير (القرين) أحياناً في حقّ الشيطان، فكأنّه ملازم للإنسان عندما ينحرف الإنسان عن الصراط السويّ، قال سبحانه: **﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ حَتَّى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾** (الزخرف: ٣٦ ـ ٣٨)، وقال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾** (النساء: ٣٨)، وقال سبحانه: **﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾** (ق: ٢٧ ـ ٢٨)، وقال سبحانه: **﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا**

خَاسِرِينَ﴾ (فصلت: ٢٥).

وتعبير القرين الوارد في بعض حالات الوسوسة يفيد أنّ هذا الشيطان كأنّه يلازم الإنسان، والملازمة والمقارنة تعبير كنائي عن كثرة خطور أو ميول هذا الإنسان لفعل السيّئات، فأولئك الذين أكثروا من السقوط الديني والأخلاقي يفسحون المجال للشيطان في أن يصبح ملازماً لهم، فيتورّطون في القرين الذين يوسوس لهم باستمرار، لهذا نجد تفكيرهم وميولهم يغلب عليهما الانحراف، ولهذا عبّرت بعض الآيات المتقدّمة بأنّ القرين كان نتيجة البُعد عن ذكر الرحمن ونتيجة كون الإنسان مسبقاً في ضلال، فمرحلة قرينيّة الشيطان للإنسان مرحلة عالية من الوسوسة تنتج عن استسلام هذا الإنسان للوسوسات المتفرّقة مسبقاً، بحيث يلتهمه الشيطان بعد ذلك.

أمّا أولئك الذين رفضوا وسوسات الشياطين فإنّهم لا يمارسون الاتباع لهم حتى يكون كأنّهم مستسلمين أمامهم، فيصبح الشيطان قريناً لهم وصاحب سلطان عليهم باختيارهم واتّباعهم له، قال سبحانه: **﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** (إبراهيم: ٢٢)، وقال تعالى: **﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾** (الحجر: ٤٢)، وقال عزّ من قائل: **﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾** (النحل: ٩٨ ـ ١٠٠).

فهذه الآيات تجعل للشيطان سلطاناً على الإنسان في حالة اتباع الإنسان له، فليس هذا بسلطانٍ قهري، بل هو سلطانٌ اختياري، فالإنسان هو الذي أعطى الشيطان السلطنةَ على نفسه باتّباعه له، ولو شاء لتاب إلى الله وثار على سلطانه هذا وخلعه، ليجده حينذاك غير متسلطن عليه تكويناً، وإنّما صار سلطاناً عليه عندما فسح هو بالمجال له في أن يتحكّم به ويصبح قريناً ملازماً له.

وبهذا المعنى تنتفي كلّ تلك المعارضات المفترضة بين الآيات وتُفهم سياقات النصوص بشكل صحيح وسليم، فليلاحظ ذلك جيداً. والله العالم.

٣٨٢. كيف أثبت العقل أصالة الوجود واختار فلاسفةٌ أصالة الماهية؟!

السؤال: إذا كان الدليل العقلي يدلّ على أنّ الأصالة للوجود، فلماذا كان صدر المتألّهين يقول بأصالة الماهية وكان من المدافعين عنها، ثم عدل إلى أصالة الوجود؟ وأيضاً كان أستاذ صدر المتألّهين يقول بأصالة الماهيّة. فكيف نحلّ هذا الإشكال؟ وما هو الحقّ في المسألة؟

● إنّ وجود الدليل العقلي على شيءٍ ما لا يعني انكشاف هذا الدليل لكلّ العلماء، ففي العلوم الأخرى نحن نقول الشيء نفسه، ولعلّ منشأ السؤال هو أنّنا تربّينا على أنّ هؤلاء العلماء الكبار جدّاً لا يمكن أن تغيب عنهم بعض الأمور، وهي تربية غير صحيحة، فقد تغيب عن عالمٍ كبير بعض الأدلّة التي يلتفت إليها تلامذته أو صغار الباحثين، وكثير من الأفكار التي تحوّلت إلى نظريّات عظيمة كان قد قالها أشخاصٌ نكرات قبل ذلك وسُخّفوا واتهموا ولم يعتدّ العلماء بقولهم، لكن بمرور الوقت جاء من ينتصر لهذه الأفكار فأحياها بعد موتها.

فما المانع من وجود الأدلّة العقليّة على أصالة الوجود لكنّها لم تقنع الملا صدرا

أولاً، ثم انتبه لخطئه فاقتنع بها لاحقاً، أو انتبه لدليل جديد بديل عنها يقوّي أصالة الوجود؟! وليست هذه النظريات أموراً بديهيّة حتى يلتفت لها كلّ البشر، وإن كان مع الأسف هناك من يصوّر لنا الأمور الثابتة عنده بالأدلّة القاطعة من وجهة نظره على أنّها بديهيّات واضحة، فكم من أمرٍ واضح عند زيد هو في غاية الغموض عند عمرو، وكم من أمر واضح عند زيد يكون نقيضه واضحاً جدّاً عند عمرو، فهذا هو منطق العقل في ممارساته التاريخيّة. وما لم نتحرّر من تقليد الفلاسفة أو تقديسهم ولو عبر إسقاط بُعدهم العرفاني على فلسفتهم، فلن نصبح باحثين في الفلسفة، فضلاً عن أن نصير فلاسفة.

٣٨٣ـ رؤية الإمام المهدي بين دعوة العلماء لها وتكذيبهم لمدّعيها!

السؤال: هل يوجد حلّ لهذا الإشكال؟ يقول لنا علماؤنا: إنّ المداومة على العبادة، والمواظبة على التضرّع والإنابة، في أربعين ليلة أربعاء في مسجد السهلة أو ليلة الجمعة فيها أو في مسجد الكوفة أو الحائر الحسيني على مشرِّفه السلام أو أربعين ليلة من أيّ الليالي في أيّ محلّ ومكان.. طريقٌ إلى الفوز بلقاء الإمام المهديّ عليْهِ السَّلام ومشاهدة جماله، وهذا عمل شائع معروف في المشهدين الشريفين.. والآن: لو أنّ شخصاً قام بهذا العمل وتحمّل المشاق وتكبّد المتاعب، ثم حظي برؤية الإمام المهديّ (عَلَيْهِ السَّلامُ) وسأله عمّا يريد من مسائل دينية وغيرها وأجابه عنها، فإنْ أخبر هذا الشخص بما رآه أفتى الفقهاء بتكذيبه ولم تكن رؤياه حجّةً على نفسه، فضلاً عن غيره. فلماذا يفتي الفقهاء بتكذيبه بعد أن أغروه بمشاهدته؟! وهل هذا إلا الكذب والخداع؟! وكذلك إنْ لم يخبر عن هذه المشاهدة فإنّه لا يجوز له شرعاً الاعتماد عليها حسب فتاوى الفقهاء. كيف نحلّ هذا التناقض؟! أفيدونا جزاكم

الله خيراً.

● توجد هنا مجموعة أمور ينبغي أن نفكّكها؛ لتيسير الفهم وتسهيل الاستنتاج:

١ ـ لابدّ لكي ينفتح البحث هنا من افتراض أنّ الإمام المهدي يمكن رؤيته في عصر الغيبة، وإلا فإنّ أصل سؤالكم لن يكون له معنى، ولعلّ بعض العلماء الذين يكذّبون من يدّعي الرؤية يرجع تكذيبهم له إلى قيام الدليل المعتبر عندهم على عدم إمكان الرؤية في عصر الغيبة كما قال به ـ أي بعدم إمكان الرؤية ـ بعضهم، ومنهم بعض المعاصرين، فمن أغراك بالرؤية قد يكون غير الذي دعاك للتعرّض لها.

٢ ـ إنّ هذه الطرق التي ذكرتموها لا يكفي في اعتمادها لنا أن يكون أحد العلماء قد فعلها وحظي بالمشاهدة، إذ مجرّد تحقّق مورد أو موردين من هذا النوع لا يعني صيرورة هذه الطرق طرقاً نوعيّة معتمدة شرعاً أو عقلاً للمشاهدة؛ لاحتمال الخصوصيّة.

ولكي تصبح هذه الطرق معتمدةً بوصفها طرقاً لمشاهدة الإمام المهدي لابدّ من ثبوت ذلك بدليل عقلي أو علمي أو شرعي من كتابٍ أو سنّة معتبرة ومعتمدة، وعليه فكلّ من يحثّك على اعتماد هذه الطرق فمن حقّك مطالبته بالدليل على إيصالها لمثل هذه النتائج، لا أن يكتفي بقصّة أو قصّتين، وحكاية أو حكايتين.

٣ ـ لو قام الإنسان بهذه الطرق أو بغيرها، فحصل أن رأى الإمام المهديّ الذي يؤمن بإمامته، بحيث حصل له علم موضوعيّ بأنّ الشخص الذي رآه هو

الإمام المهدي ـ لا أنّه من المظنون كونه الإمام المهدي، ولا أنّه شعر نفسيّاً بذلك وفقط، حيث الظنّ ومحض الشعور النفسي لا يكفيان لولادة علم موضوعي هنا ـ ففي هذه الحال ينبغي الاعتماد على ما يقوله له، بل لا معنى لترك الاعتماد أساساً، فكيف لا تأخذ بقوله وهو يقول لك كذا وكذا والمفترض كونه بنظرك الإمام المعصوم الحجّة على العباد؟!

إنّ عدم الأخذ بقوله ينافي مفهوم الطاعة الثابت له حسب الفرض، فحتى لو قال لك كلّ الفقهاء بعدم جواز الأخذ بقوله فلا معنى لقولهم هذا وليس بملزمٍ لك إطلاقاً، بل يجب عليك عصيانهم وإطاعته.

٤ ـ عندما يحثّ العلماء على هذه الأعمال ثم لا يعتدّون بادّعاء الرؤية من حيث الاعتماد على أجوبة الإمام المفترضة، فليس ذلك عادةً إلا لعدم إحراز موضوعيّة ادّعاء العلم بالرؤية، حيث يحتمل أنّ هذا الشخص قد التبس عليه الأمر فظنّ من ظهر أمامه هو المهدي المنتظر، والعلماء لعلّهم في تقديري اطّلعوا على الكثير من القصص التي يتوهّم فيها الناس أنّ الذي رأوه هو الإمام المهدي، لكنّ النظر الفاحص لا يعطي قيمةً علميّة لما توهّموه، فلعلّه شخصٌ آخر أو لعلّه لم يظهر أحد، فنظراً لكثرة مثل هذه الوقائع ـ مضافاً لكثرة الكذابين المدّعين هنا وهناك ـ يحاول العلماء هنا التقليل من قيمة نتائج اللقاء المفترض، حيث يوجد احتمال وجيه في حصول خطأ في تقدير المدّعي أو في مشاعره أو في فهمه للأحداث التي وقعت من حوله، وإلا فلا أظنّ فقيهاً إماميّاً لو قلت له بأنّ الإمام المهدي رؤي واقعاً وقال كذا وكذا فسوف يرفض قول الإمام، وإنّما القضيّة هي التشكيك في دقّة فهم المدّعي وتشخيصه للأمور؛ لكثرة الالتباسات

التي تحصل في مثل هذه القضايا عادةً.

٣٨٤. هل أثرت فكرة الغيبة سلباً على النشاط النهضوي عند الشيعة؟

السؤال: يقول البعض بأنّ فكرة غيبة الإمام المهدي والظهور أثرت بالسلب على النشاط السياسي عند الشيعة الجعفريّة وأنّ الإمام الخميني (قدّس سرّه) هو الذي خلّص الجعفريّة من هذا الركود. ما هو موقف سماحتكم من هذا الرأي؟ وهل لي أن أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً، فهو لا يؤثر في صحّة الفكرة، إذ قد توجد أفكار سليمة ولها مردود سلبي قليل، كالقول بأنّ الله يغفر الذنوب جميعاً يجعل البعض يسوّف ويؤجّل التوبة، ولكنّ هذا لا يضرّ بصحّة هذا القول؟ أرجو من سماحتكم توضيح القضيّة.

● إنّ فكرة الإمام المهدي ـ سواء قلنا بأنّه ولد أو سيولد، ومهما كان موقفنا من ظهوره وما بعد ظهوره ـ ليست لها أيّة علاقة بفكرة النهوض والركود والخمول والتكاسل، فهي لا تتنافى في حدّ ذاتها مع النهوض أبداً، إنّما الذي يربط القضيّة بالعقل التعطيلي السياسي في عصر الغيبة ـ إلى جانب أسباب تاريخية وظروف موضوعيّة ـ هو عنصران:

العنصر الأوّل: عنصر كلامي، وهو أنّ التعريف الذي ساد بين كثير من قدماء متكلّمي الشيعة الإماميّة لمفهوم الإمامة، كان يعني بأنّها رئاسة في الدين والدنيا، ولهذا تجدهم في استدلالاتهم على الإمامة وعلى العصمة مسكونين بالفكرة التي تقول بأنّه لا يمكن أن يكون إمام المسلمين غير معصوم أو غير منصوص عليه من الله تعالى، وفي تلك المرحلة من الاجتهاد الكلامي وعندما يغيب الإمام، فمن الطبيعي أن يشعر العقل الشيعي بأنّه من غير الممكن أخذ دور الإمام في إدارة

المجتمع بالمعنى الواسع للكلمة سياسياً واجتماعيّاً وغير ذلك؛ لأنّ ذلك سوف يعني شكلاً من أشكال التناقض بين النظرية وأدلّتها وبين الممارسة التي لحقت في عصر الغيبة.

ومن هنا ظلّ العلماء محجمين عن تولّي المناصب التي كانت بنظرهم من مبرّرات فكرة ضرورة الإمامة المعصومة، فتركوا التصدّي للشؤون السياسية العامّة وإقامة الدولة وغير ذلك لما بعد ظهور الإمام؛ كون ذلك من وظائفه ومختصّاته ومبرّرات وجوده والحاجة إليه أساساً.

طبعاً، هذا العنصر تصاغر تدريجيّاً، لا سيّما بعد أن شهد مفهوم الإمامة تطوّراً نظريّاً مهمّاً في العصر الإخباري / الصدرائي (منذ القرن الحادي عشر الهجري)، دعمته بعض النصوص الحديثيّة الموجودة في الكتب الشيعيّة، فطغى على تعريف الإمامة المفهوم الوجودي، أكثر من المفهوم الاجتماعي والإداري والسياسي والديني، فلم تعد مبرّرات الإمامة تقف عند حدود الرئاسة في الدين والدنيا، بل تعدّتها لإدارة العالم التكويني وكون نفس وجود الإمام ضرورة لقيامة العالم تكوينياً وأنطولوجيّاً.

وهذا التطوّر المهم جدّاً كان موجوداً سابقاً، لكنّ متكلّمي الشيعة لم يكونوا ينظرون إليه بنفس تلك الأولوية التي كانوا ينظرون من خلالها لقضيّة رئاسة الدين والدنيا كما يلاحظ ذلك من طبيعة أدلّتهم ولغتهم وبنياتهم التفكيريّة.

والتطوّر الجديد هذا لا يعني كونه باطلاً لمجرّد أنّ القدماء كانوا يفعّلون ذلك الفهم الإداري للإمامة بشكل ناشط، لأنّ هذه القضية هي قضيّة اجتهادات كلاميّة وفلسفيّة قد يصيب فيها المتأخّر ويخطأ المتقدّم والعكس ممكن أيضاً.

لكن على أيّة حال، كان هذا التطوّر في فهم مقولة الإمامة مساعداً كبيراً ـ في

تقديري ـ في فسح المجال لاحقاً لمثل السيد الخميني في طرح مشروع إقامة الدولة دون شعور بالتناقض الكلامي مع نظريّة الإمامة، وهذا أمر مهم جدّاً من هذه الزاوية؛ لأنّ الإمامة ما دامت مفتوحةً على أفق واسع، فإنّ أخذ منصب الإدارة العامة السياسية والاجتماعية منها وبإذنها لن يكون مناقضاً لأصل ضرورتها بوصفها إمامةً معصومة تمثل مفهوم الإنسان الكامل بما له من امتدادات وجوديّة وإنسانيّة، فليلاحظ ذلك جيداً.

العنصر الثاني: وهو عنصر فقهي / حديثي مهم جدّاً، أعني مجموعة الاستنتاجات الفقهيّة التي تربط جملةً من الأحكام والوظائف بعصر ظهور الإمام دون غيبته، فالاجتهاد الشيعي ظهر فيه تيار قويّ بين الفقهاء منذ العصور السالفة يرى أنّ هناك مجموعة من التكاليف الشرعيّة تتعطّل في ظلّ عدم وجود الإمام المعصوم بالتحديد، وهذا التعطيل ناتج عن قراءة اجتهاديّة للنصوص الحديثيّة المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام.

فإذا أخذنا مثلاً فكرة صلاة الجمعة أو الجهاد الابتدائي أو صلاة العيدين أو إقامة الحدود أو إقامة الدولة الدينية، فإنّ عدداً لا بأس به من الفقهاء يرون أنّ هذه الوظائف من مختصّات المعصوم، فعندما يكون حاضراً تشهد هذه الوظائف قيامتها، لا لأجل ذلك التحليل الكلامي هذه المرّة، بل لأنّ هناك في النصوص الحديثية الشيعية ما يفيد أنّ هذه القضايا لإمام المسلمين، وقد فهم مشهور فقهاء الشيعة من كلمة (الإمام) الواردة في هذه النصوص الإمامَ المعصوم لا غير، ولهذا ربطوا وجوب صلاة العيدين بالإمام المعصوم؛ لأنّ الحديث قال بأنّه لا صلاة في العيدين إلا مع إمام، ففهموا من الإمام الإمامَ المعصومَ.

وقد دعمتهم في هذا المناخ مجموعة النصوص المعروفة التي تذمّ أصحاب

الرايات في عصر الغيبة، حيث اعتبروا أنّ تولّي المناصب السياسية والاجتماعيّة شأنٌ مرفوض في عصر الغيبة الأمر الذي دعمت التحليلات الكلامية فيه هذه الأحاديث المنقولة.

إنّ من يأخذ بهذين العنصرين: الكلامي والفقهي، أو بأحدهما، سوف يفهم انتظارَ الإمام وعيشَ عصرِ غيبته على أنّه عصر تتجمّد فيه بعض الأحكام ذات الشأن العام، أمّا من يرفض هذين العنصرين أو يقبل ببعض المفردات الصغيرة في العنصر الثاني كصلاة العيدين مثلاً، فإنّه يعتبر أنّ التكاليف الشرعية ذات الطابع السياسي ما تزال نشطة تخاطبنا للعمل السياسي وإقامة الدولة.

والفريق الأوّل قد يسمّي عمل الفريق الثاني تعدّياً على صلاحيات المعصوم الحصريّة، فيما يسمّي الفريق الثاني عمل الفريق الأوّل بمصطلح (الانتظار السلبي)، وعلى خلفيّة هذا المشهد تنقسم الاتجاهات، لكن لا بمعنى ترك كلّ الوظائف الشرعيّة، بل بمعنى تجميد بعض الوظائف ذات الطابع العام، وليس كلّ الوظائف العامّة، فالقضاء والفتوى من الشؤون العامّة التي يقبل بها في عصر الغيبة الكثير من الفقهاء الشيعة.

وعليه، فإذا اختار شخصٌ نهج القائلين بالتجميد، ووصفه آخرون بأنّ رؤيته تعطيليّة وغير نهضويّة وهي تدفع للركود، فإنّ هذا التوصيف لا يشمل أصل فكرة الإمامة والمهدويّة بقدر ما يشمل أحد أشكال فهمها وتفسيرها، ونقدُ أحد تفسيريّ مقولةٍ ما لا يعني نقد أصل المقولة، بل إنّما تنتقد المقولة بنقد كلّ تفاسيرها المحتملة، فما جاء في آخر كلامكم صحيح.

أمّا تعليقي على الموضوع، ففي العنصر الكلامي، أعتقد بأنّه حتى لو فشل الشيعة ـ على نحو الفرض ـ في إثبات ضرورة الإمامة، فهذا لا يعني بطلان

نظرية الإمامة؛ لأنّ العمدة في هذه النظرية ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ هي النصوص التاريخية والدينية، فإذا ثبتت هذه النصوص لصالح نظرية الإمامة الشيعية، فسوف تثبت مقولة الإمامة، سواء نجحنا في إثبات ضرورتها أم لا، وإذا عجزت النصوص التاريخية والدينية عن إثبات الإمامة الشيعية فلن نستفيد شيئاً من إثبات ضرورتها التجريديّة، فكلمة الفصل في غالب الموارد هي لنصوص الإثبات لا للتحليلات العقليّة لمقولة الضرورة، وإن كانت مقولة الضرورة نافعة في بعض الموارد، لاسيما في السياقات الجدليّة والإقناعيّة.

فالعنصر الكلامي المشار إليه أعلاه لا أجد ضرورةً للاستغراق فيه، حتى يترك تأثيراً على نشاطاتنا النهضوية والسياسية في عصر الغيبة، حتى لو لم نوسّع مفهوم الإمامة من السياق الإنساني إلى السياق الوجودي، حيث تكفينا الضرورة التاريخية الزمنية للإمامة بدل الضرورة العامّة الممتدّة بطبعها في الزمان والمكان.

وأمّا العنصر الفقهي، فهو يختلف تبعاً للاجتهادات الفقهيّة، وقناعتي الشخصيّة هي عدم وجود جهاد ابتدائي أساساً حتى نربطه بالمعصوم، وعدم ربط الكثير مما ربطوه بحضور المعصوم به سلام الله عليه، والتفصيل يراجع في البحوث الفقهية.

وأخيراً، لابد لي أن أشير إلى أنّ العلماء الذين رفضوا النشاط السياسي في عصر الغيبة وتأسيس دولة لا يقولون بالضرورة بالعزلة التامّة عن الحياة؛ لأنّ عدم العمل لتأسيس دولة ورفع راية وإقامة العقوبات لا يعني عدم العمل السياسي المعارض الهادف لتصويب عمل الحكام انطلاقاً من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذه نقطة ينبغي الالتفات إليها لتحديد درجة التعطيل المفترضة التي التزم

بها هؤلاء العلماء في عصر الغيبة، بدل إطلاق كلام شعاري في هذا الموضوع.

نعم، تجربة العلماء التاريخية بحثٌ آخر يمكن الحديث عنه، وإنّما نظري هنا إلى رؤيتهم الاجتهاديّة ومساحة تعطيلها للنشاط النهضوي في عصر الغيبة.

٣٨٥ ـ بين علم الإمام بموته بالسمّ ـ مثلاً ـ وإقدامه على شربه؟!

السؤال: يقال بأنّ للأئمّة عليهم السلام علماً حضوريّاً، ومنه علمهم بالغيب، ويندرج تحت هذا (إن صحّ هذا الكلام) علمهم بمكان ووقت وكيفيّة استشهادهم عليهم السلام. إلا أنّ السؤال الذي يطرأ في الذهن: كيف ومع علمهم هذا يُقبلون على ذلك المكان؟ ألا يُعتبر هذا من قبيل إلقاء النفس في التهلكة؟

● هذه الإشكاليّة قديمة جديدة معاً، بل قد وردت في بعض أسئلة أصحاب الأئمّة لهم عليهم السلام، وتعرّض لها بعض العلماء منذ قديم الأيّام. ولكي نفهم خارطة الموضوع بطريقة علميّة، سوف أقوم ببعض التقسيمات البسيطة لكي نصل إلى حلّ لهذه المشكلة المفترضة، فنقول:

تارةً نقول بأنّ الأنبياء والأئمة لا يعلمون الغيب ولا يعلمون عن موتهم شيئاً، فهنا لا محلّ لتساؤلكم ويرتفع الإشكال، ومرّةً أخرى نتحدّث عن علمهم بالغيب بما في ذلك العلم بموتهم، وهنا توجد أقوال وآراء وفرضيّات تنتج عنها نتائج مختلفة، لا بأس بعرض أهمّها لنعرف أنّ إشكالكم على أيّها يرد وعلى أيّها لا يرد:

١ ـ القول بأنّهم يعلمون وفاتهم إجمالاً لا تفصيلاً، وهو ما ذهب إليه بعض العلماء، مثل ما يفهم من بعض كلمات الشيخ المفيد وابن شهر آشوب والعلامة الحلي وغيرهم، كالقول بأنّ الإمام الحسين عليه السلام يعلم بأنّه سوف يموت

شهيداً في كربلاء وأنّ النبي أخبر بذلك، وهذا ما دلّت عليه العديد من الروايات، لكنّه لا يعلم متى بالضبط سيكون ذلك، فعندما سافر إلى العراق خارجاً من مكّة المكرّمة كان يعلم بأنّ نهايته في كربلاء، لكنّ الأحاديث لا تقول بأنّ النبي أخبر متى ستكون هذه الحادثة، هل في عام ٦٠ أو ٦١ أو ٦٢ أو ٨٠هـ.

فالإمام تحرّك عالماً بأنّ شهادته في كربلاء لكنّه ليس عالماً بأنّ هذه الشهادة ستكون في نفس هذا العام الذي خرج فيه أو في الذي يليه، فخرج ليقلب النظام الفاسد كما هي وظيفته الشرعية، عالماً بأنّه سيقتل في كربلاء لكن من الممكن أن يقتل بعد عشرين عاماً لا الآن، والأحاديث التي يستند إليها بعض العلماء لإثبات علمه بقتله من خلال مثل إخبارات النبي عن ذلك وأنّه على هذا الأساس خرج ليموت، لا تفيد غالبيتها إن لم يكن جميعها هنا، إذ غاية ما تفيد أنّه يعلم بأنّ نهاية حياته هي الشهادة في كربلاء، أمّا أنّ هذه النهاية ستقع في هذا العام بالتحديد فهذا ما لم تخبر عنه هذه المجموعة من النصوص (وطبعاً هي غير مثل رواية: شاء الله أن يراني قتيلاً و...).

نعم، ربما في الطريق بدأت تتجمّع عنده القرائن التي ترفع من احتمال أنّ ما أخبر به الرسول سيكون في هذا العام، لاسيما عندما وصل إلى كربلاء وسأل عن اسمها ونحو ذلك.

إذن، ففي فرضيّة العلم الإجمالي بالوفاة لا تنافي بين هذا العلم وبين حركة المعصوم، ولا يلزم من ذلك الإلقاء في التهلكة أساساً، فهذا مثل أن يقال لك بأنّك سوف تموت يوماً ما في حادث سير، فهل يحكم العقل بحرمة ركوبك لأيّ سيارة؟!

٢ ـ فرضيّة العلم التفصيلي بالوفاة، سواء كان علماً حصوليّاً أم حضوريّاً، وهنا يمكن فرض حالات متعدّدة تبعاً لاختلاف النظريات وأبرزها:

أ ـ فرضيّة العلم التفصيلي التعليقي، وهي التي تنتج عن الرأي القائل بأنّ المعصوم لا يعلم الغيب بنحو الفعليّة، بل هو لو أراد المعرفة علم، وفي هذه الحال ليس هناك تنافٍ بين هذا الرأي وبين إقدامه على أسباب موته على تقدير أنّه لم يطلب معرفة موته فيكون حاله حالنا من حيث عدم المعرفة. نعم لو طلب فعلم تفصيلاً جاء الإشكال وسيأتي التعليق.

ب ـ فرضيّة العلم التفصيلي الفعلي والتعليقي معاً، وهي النظرية التي ذهب إليها بعض العلماء مثل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وهي تقول ـ خلافاً لبعض كلمات العلامة الطباطبائي ـ بأنّ المعصوم يعلم بزمان وفاته بنحو العلم بلوح المحو والإثبات، بمعنى أنّ ما يعلمه هو المدوّن في هذا اللوح، وهذا اللوح عندهم قابلٌ لعروض البداء عليه، بمعنى أنّ ما فيه يمكن أن يتغيّر، فهو يعلم فعلاً بأنّه سيموت تفصيلاً لكنّ معلومه قابل للتغيّر من عند الله، ولا يعلم المعصوم بالمتغيّر الجديد، فهو يذهب إلى كربلاء مثلاً عالماً بأنّ موته هناك، لكنّه يحتمل أنّ الله قد يغيّر قراره بذلك فيجعل موته بعد خمسة أعوام مثلاً.

فكأنّ المعصوم يعلم هنا بما هو مقتضى الأصل، لكنّ علمه هذا لن يكون نهائيّاً لاحتمال التغيّر في المعلوم. وسؤالكم أعلاه يأتي هنا لكن بدرجة أخفّ حيث يكون إقدام المعصوم على شرب الماء المفترض أنّه مسموم إقدامٌ على شرب ما يفترض أن يميته قاعدةً مع احتمال العدم.

ج ـ فرضيّة العلم التفصيلي الفعلي المسلوب، وهي قول تمّ الاستناد فيه لرواية فهموا منها أنّ المعصوم يسلب منه العلم بوفاته قبيل الوفاة فيُقدم على مقدّمات

الموت غير عالم، ولو صحّ هذا الرأي لرفع إشكالكم أيضاً.

إلا أنّ الرواية التي اعتمدت هنا فيها عدّة صيغ بحسب النقل وفيها تصحيف، لهذا يصعب الوثوق بالصيغة التي تنفع في هذا المضمار.

د ـ فرضيّة العلم التفصيلي الفعلي مطلقاً، بلا فرض البداء، وهنا يأتي سؤالكم، والجواب عليه ـ على ما أفاده كثيرون مثل العلامة المجلسي والمحدّث يوسف البحراني وغيرهما ـ هو أنّه لا يوجد دليل على الحرمة أو القبح المطلق في إلقاء النفس في التهلكة، فالجهاد إلقاءٌ للنفس في التهلكة، ومع ذلك هو واجب، وتسليم النفس للقضاء لكي يعاقب الإنسان بالجلد أو الرجم أو قطع اليد واجب عند بعض الفقهاء، مع أنّ فيه تعريض النفس للتهلكة.

وقد ذكر بعض العلماء أنّ العقل والشرع يحكمان بحرمة إلقاء النفس في التهلكة على تقدير عدم وجود هدف أسمى يجب تحقيقه، فيقال بأنّ المعصوم يفعل ذلك لأنّ لديه هدفاً أسمى، ولا مشكلة في ذلك.

بل يمكن صياغة الجواب بشكل آخر، وهو أنّه يمكن فرض أنّ المعصوم مكلّف شرعاً بقتل نفسه أو تعريضها للخطر والهلاك، فكما يجيزون مثل العمليات الاستشهادية بهذا التخريج، يمكن فرض هذا التخريج نفسه في فعل المعصوم فيرتفع الإشكال.

ولا ينبغي لنا الاستغراب من مثل هذا الكلام دينيّاً، فهذا إبراهيم الخليل عليه السلام يخبر ابنه بقضيّة الذبح ويقبل الولد إسماعيل (أو غيره) بذبح والده له، بل هو يطلب منه ذلك! فكما اعتبر الذبيح عليه السلام أنّ هذا تكليف إلهيّ ووضع نفسه موضع الهلاك، أيّ مانع أن يكون ذلك عينه في حقّ سائر الأنبياء والأئمّة؟

والنتيجة أنّه يمكن مناقشة الإشكال المثار في سؤالكم على جميع التقادير

المفترضة في نظريات علم المعصوم بالغيب، وهناك تخريجات أخرى لا نطيل فيها الساعة وبعضها غير مقنع.

٣٨٦ـ كيف يعقل الاعتماد على الحواس في إثبات وجود الله تعالى؟!

السؤال: كيف يمكننا الاعتماد على حواسنا في إثبات وجود الله ما دامت تخطأ؟ فمثلاً عندما نضع ملعقةً في الكوب نراها على غير الحقيقة فعند ذلك لا يمكننا أن نثق بحواسنا أبداً؛ لأنّه ربما الذي تراه هو غير صحيح فكيف نحلّ هذا الإشكال؟

● لعلّه حصل التباس جزئيّ ما، أدّى إلى هذا السؤال، وذلك:

أولاً: إنّ المسلمين يقولون بأنّ الله لا يدرك بالحواس ـ لا أقلّ في الدنيا ـ ومن ثم فهم لا يقولون بأنّنا نثبت وجود الله بالحواس، فعندما أقول بأنّني أثبت وجود (أ) بالحواس فهذا يعني أنّني أراه أو ألمسه أو نحو ذلك، مع أنّ المسلمين لا يقولون بأنّ الله يثبت بالحواس، وحتى لو راجعت كتب الفلسفة والكلام عند المسلمين فإنّك لن تجد دليلاً حسيّاً ـ بالمعنى الحرفي للكلمة ـ على إثبات وجوده سبحانه، بل أدلّتهم كلّها تقوم على العقل أو الوجدان والروح، مثل برهان الإمكان والوجوب، وبرهان الصدّيقين الصدرائي، وبرهان الحدوث، وبرهان الحركة الأرسطي، وبرهان التوجيه والاستهداء وغير ذلك من البراهين التي أقاموها، والتي أوصلها بعضهم إلى حوالي عشرين برهاناً، فإنّ كبرى القياس المنطقي في هذه البراهين غير حسيّة، بل هي كليّة، والكلّي عندهم غير محسوس؛ إذ الحسّ لا يتعلّق عندهم إلا بالجزئيّات.

ثانياً: انطلاقاً من النقطة السابقة، فإنّه من الممكن أنّكم تقصدون تلك

البراهين العقليّة على وجود الله، والتي تقوم على مقدّمات بعضها حسّي، مثل برهان النظم الذي يقوم على رصد التوازن والنظام الكوني من خلال الحواس للوصول إلى تشكيل مقدّمة منطقيّة يمكن أن نضمّها إلى مجموعة مقدّمات غير حسيّة، فيتشكّل من ذلك برهانٌ فلسفي أو كلامي على وجود الله تعالى.

ووفقاً لذلك يأتي السؤال عن قيمة هذه المقدّمة المستوحاة من الخدمات التي توفّرها لنا الحواس في هذا المجال، وهذا يعني أنّ الفيلسوف الإلهي عليه أن يُثبت قيمة المعرفة الحسيّة قبل أن يقدّم دليلاً من هذا النوع، وهذا الكلام صحيح تماماً؛ ولهذا بحث الفلاسفة في قسم المعرفيّات (الإيبستمولوجيا) من الدراسات الفلسفيّة عن قيمة المعرفة العقليّة والحسية، وأثبت جمهورهم هناك أنّ المعرفة الحسيّة يمكن أن توصل إلى يقين.

لكنّ جمهور فلاسفة الإسلام اعتبروا أنّ المعرفة الحسيّة عندما يراد تحويل ناتجها إلى قضيّة كليّة عامّة ـ كما هي طبيعة عمل العلوم الطبيعية عادةً ـ لابد من الاستعانة فيها بالعقل الذي يقوم بتزويدنا بمجموعة من القضايا التي نضمّها إلى معطيات الحسّ، لكي نقوم بتوفير النتيجة العلميّة الكليّة في مجال المحسوسات. ومن هذه القواعد عند جمهور فلاسفة الإسلام قاعدة العليّة أو السببيّة التي لا يمكن ـ من وجهة نظرهم ـ التوصّل إلى أيّ قانون علمي في الطبيعيات من دونها مهما قمنا بالتجارب أو الملاحظة والمشاهدة، فكلّ فيلسوف لا يرى قيمةً للحسّ فلن يمكنه إثبات وجود الله بتلك البراهين التي تستقي ـ ولو واحدةً من مقدّماتها ـ من الحواس عبر التجربة أو الملاحظة.

لكنّ الشيء المهم الذي ينبغي لنا أن نعرفه هو أنّ براهين إثبات وجود الله على نوعين:

أ ـ البراهين القائمة على معطيات حسيّة في بعض مقدّماتها، كبرهان النظم، أو برهان التوجيه والاستهداء، أو برهان الحركة الأرسطي.

ب ـ البراهين التي تقول بأنّها لا تحتاج لأيّ مقدّمة حسيّة إطلاقاً، مثل برهان الصدّيقين بصيغه الخمس منذ عصر الفارابي وابن سينا إلى زمن الملا صدرا ثم العلامة الطباطبائي، بل بعض صيغ (برهان آنسلم) الذي تبنّاه الكثير من فلاسفة الغرب مثل ديكارت وغيره، فإنّ هذا النوع من الأدلّة لا يحتاج لأيّ مقدّمة حسيّة، بل هي دوماً مقدّمات عقلية محضة، بحيث يمكن للفيلسوف إثبات وجود الله عبرها ولو لم يخرج من منزله إطلاقاً ولم يرَ نظام الكون أساساً ولم تمدّه العلوم الطبيعية بمعلوماتها المذهلة حول العالم والفضاء والخلق والطبيعة.

فلو قال الفيلسوف بعدم حجيّة المعرفة الحسية فهذا لا يعني سقوط كلّ أدلّة وجود الله، حيث إنّ بعض الأدلّة لا يستعين بالحس ولا بالعلوم الطبيعية إطلاقاً.

ونحن نعرف أنّ هناك خلافاً في الأولويّة البرهانية، فهل البراهين العقليّة المحضة هي الأفضل والأقوى منطقيّاً كما يرى ذلك جمهور الفلاسفة العقليين، ولهذا تجد كثيرين منهم يتفاخر بأنّه لا يقدّم براهين إثبات الباري تعالى من خلال الحسّ، وهو ما دفع بعضهم إلى اعتبار برهان النظم مفيداً للاطمئنان لا اليقين البرهاني الفلسفي بالمعنى الخاصّ للكلمة، وصنّفوه على البراهين الكلامية أكثر من البراهين الفلسفيّة.. أم أنّ البراهين المنطلقة من مقدّمات حسية أوّلية هي الأفضل والأوفق بنظام التفكير الإنساني كما كان يرى الفيلسوف محمّد إقبال اللاهوري، وهو ما لعلّه يظهر الميل إليه نسبيّاً من قبل مثل السيد محمد باقر الصدر، حيث اعتمد هذا النوع من البراهين في كتبه الفلسفيّة والكلاميّة؟

فمن يجعل البراهين ذات المقدّمات الحسية أفضل يجب عليه أكثر حلّ إشكال قيمة المعرفة الحسيّة، بخلاف الذين لا يفضّلون إلا البراهين المتمحّضة في البُعد العقلي.

٣٨٧ـ التناقض في تحريم الله علينا في الدنيا ما يوفّره لنا في الآخرة!

السؤال: هناك سؤال يُطرح من قبل بعض العلمانيين وهو: تناقض!! فقد وعد الله (المؤمنين الصالحين) بالجنّة، وفيها لهم ما لذّ وطاب من ملذّات هي محرّمة في الدنيا، مثل وجود أنهار من الخمور وممارسة الجنس مع الغلمان (أطفال حسان الوجه) وممارسة الجنس بدون حساب مع الحور العين (وهنّ نساء حسناوات)، وقد تفنّن القرآن في وصفهم، وكذلك الشيوخ. والسؤال هو: لماذا يتمّ تحريم الشيء في الدنيا والمعاقبة عليه، في حين أنّه سيكون مباحاً ومتوفّراً بلا حساب في الآخرة؟! ولماذا يتمّ إغراء المؤمنين الصالحين في الدنيا بمثل هذه الأمور الشهوانيّة حتى يكون في الآخرة من أهل الجنّة؟! ولماذا يتمّ استغلال الشهوات الجنسيّة في جعل المؤمن يطيع الله؟!

● توجد هنا ملاحظات، أكتفي ببعضها:

أ ـ ليس من المعيب أو من الخلل أن تمنع شخصاً من شيء لكي يصل إلى نفس ذلك الشيء لاحقاً، فأنت تمنع نفسك من الراحة بداية عمرك لتجدّ في بناء حياة اقتصادية رغيدة لك فتصل لها بعد عناء وحرمان، فتنال الراحة في الكبر، ولا يقول لك أحدٌ: لماذا تحرم نفسك من الراحة لتصل إلى الراحة أو إنّ فعلك هذا متناقض؟

إنّه لا يوجد مانع في أن يكون فعلٌ واحدٌ في لحظة معينة فساداً نسبيّاً، ولكنّه في

لحظة أخرى في قمّة الصلاح والنفع، فوالدك يمنعك من التجارة وأنت في سنيّ المراهقة ويحرمك منها في السوق، ليذهب بك إلى المدرسة، بهدف أن تدرس، لكي تعمل في التجارة نفسها إذا كبرت، والسبب هو أنّ العمل الأوّل يراه والدك مؤقّتاً زائلاً لا ينتج شيئاً نافعاً على المدى البعيد، فيما العمل الثاني ثابت راسخ واعٍ منتج ومفيد على المدى البعيد.

فجوهر الموضوع هو أنّ الله أراد لنا أن نعيش حياةً سعيدة في عمرنا، وهذا العمر ينقسم إلى مرحلة بناء الذات (مثل سنيّ التعلّم في المدرسة) ومرحلة قطف الثمار (مثل سنيّ الكبر وما بعد التخرّج)، فأراد لنا أن نحرم أنفسنا من بعض الأمور في مرحلة بناء الذات، والتي نسمّيها دينيّاً بـ (الحياة الدنيا)، لنصل إلى نسخةٍ أفضل وأدوم لهذه الأمور نفسها في مرحلة قطف الثمار، والتي نسمّيها في اللغة الدينية بـ (الحياة الآخرة)، فبهذه الطريقة رُكّب هذا العالم في النظرية الدينيّة، تماماً كما ركّبت أجزاء حياتنا في المراهقة وما بعدها بتلك الطريقة التي أشرنا إليها، فليس في الأمر تناقضاً.

إنّه تعالى يقول لك: أُترك هذه الملذّات للحظات (يوماً أو بعض يوم) ومن أجلي، لأعطيك إيّاها لعمرٍ دائم تكون هي فيه لأجلك، والسبب هو أنّ تركك لها لفترة محدّدة يوجب تسامي نفسك واقترابك من الله، فيجزيك على ذلك الخير المعنوي والمادّي يوم القيامة.

ولهذا جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ**

مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ١٤ ـ ١٥)، فالآية لا تريد أن تقول بأنّ هذه المسرّات والملذّات في الدنيا لا قيمة لها، بل تريد أن ترجع الإنسان إلى عقله ليوازن بين هذه الملذّات الناقصة المؤقّتة وبين الجنان والأزواج المطهّرة ورضوان الله تعالى، ليرى حينها أنّ ما تعلّق به في الدنيا دفع ضريبته ما هو أفضل منه في الآخرة، فيما المطلوب أن يدفع راحة الدنيا ضريبةً لراحة الآخرة، كما دفع راحة شبابه ضريبةً لراحته في كبره.

ب ـ يتصوّر كثيرون منّا أنّ الجنّة ليست سوى الملذّات الماديّة، مع أنّ الجنّة ـ بحسب النصوص الدينية ـ فيها الملذّات الماديّة، وفيها الملذّات الروحيّة كالقرب الروحي من الله سبحانه ولقائه تبارك وتعالى، فنحن في الجنّة لا نعيش فقط الجانب المادّي للحياة، بل نعيش الجانب الروحي أيضاً، تماماً كهذه الدنيا، فنحن هنا لا نعيش الجانب المادّي فقط، كالطعام والشراب والجنس وغير ذلك، بل نعيش جانباً معنويّاً مثل التفكير والطمأنينة والراحة النفسيّة والنجاح وراحة الضمير وسموّ الأخلاق ونحو ذلك.

وقد تعرّض الفلاسفة للبعد الروحي في الثواب والعقاب وأثبتوا من خلال براهينهم التي اقتنعوا بها أنّ عالم الآخرة لا يقتصر على البعد المادي للأمور، بل فيه بُعد روحي وغيبي أيضاً.

وسبب تركيز النصوص الدينية على البعد المادّي في الملذّات ليس انحصار الملذّات الأخرويّة بها، بل لأنّ طباع الناس على أنس وعلاقة بهذه الملذات، فيرغّبهم سبحانه في العمل الصالح للوصول إليها لا لتكون هذه الملذّات هي الوحيدة، بل ليروا معها اللذّة الحقيقيّة في اللقاء المعنوي بالله تعالى، فأنت ترغّب ولدك بإعطائه المال إذا جدّ واجتهد في الدراسة ونجح، لا لكي يكون معه هذا

المال فقط، بل ليكون معه النجاح وفوقه هذا المال، فترغيب الله لنا بالملذّات الأخرويّة المادية لا يعني أنّ غاية ما هنالك هو هذه الملذّات بالضرورة، بل هو يرغّبنا بها كي نفعل ما يوجب قربنا من الله سبحانه فنحصل على هذه الملذّات وذاك النجاح القربي من الله معاً (والغريب لو أنّ الله ما وعد الناس بهذه اللذات المادية بل وعدهم بمفاهيم روحانيّة فقط، لناقشه بعض الناقدين بأنّه يَعِدُ بأشياء لا ترغبها النفس، وليس بواقعيّ في التعامل مع رغبات النفس الإنسانيّة وعناصر جذبها لفعل الخير!!)، وإلا فما معنى لقاء الله؟! فنحن هنا نعيش لقاء الله، فالله ليس بعيداً عنّا حتى نلتقيه بل هو معنا دوماً، إنّما مفهوم لقاء الله هو مفهوم روحي حقيقي وجودي، تحصل فيه حالة قربيّة من طرفنا فنشعر بالقرب من الله، فقد ورد في القرآن حوالي الخمس عشرة مرّة أو أكثر الحديث عن لقاء الله، وأنّ يوم القيامة هو يوم لقاء الله، فلماذا تمّ استخدام هذا التعبير؟

إنّنا لسنا بعيدين عن الله حتى يلقانا، بل نحن من نريد أن نلقاه، فهو قريب منّا وفي الوقت نفسه نحن لا نلقاه، إذن فالله بجانبنا، لكنّنا لا نلقاه وهو محيطٌ بنا، وفي القيامة يحصل اللقاء الإلهي، كأنّ حجاباً يزاح عن أعيننا فيحصل القرب من الله ويحصل لقاؤه؛ لأنّ الحجب التي تمنع لقاءنا بالله تنكشف هناك ببركة الإيمان والعمل الصالح، قال تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ (ق: ٢٠ ـ ٢٢)، فيتلاقى المؤمنون مع الله.

وقد وجدنا في القرآن كيف أنّه عبّر عن آخرة المؤمنين بلقاء الله، فيما عبّر عن آخرة الكافرين بأنّهم نسوا لقاء يومهم هذا، فهناك حدث كبير غير أن نكون موجودين في جنّة وبساتين وفواكه وحور عين وغير ذلك، إنّه مفهوم لقاء الله،

فثمّة حالة معنويّة وتسامٍ روحي نحظى به في الجنّة يعبّر عنه مفهوم لقاء الله تعالى.

ولهذا لو تلاحظون أيضاً قسّمت سورة الواقعة الناس إلى أصحاب يمين وأصحاب شمال ومقرّبين، فما معنى المقرّب لو أخلصنا للغة العربيّة، بعد رفع القرب المكاني؟! وما الفرق بين المقرّبين وأصحاب اليمين؟! وما الفرق بين أهل الدرجات في الجنّة؟! هل بعدد الحور العين أم بعدد الفواكه أو الأشجار أو..؟! والقرآن يصف الجميع بأنّ لهم ما يشاؤون ولدينا مزيد.. إنّها درجات روحيّة وعقليّة ونفسيّة تكامليّة متسامية في العلاقة مع الله سبحانه.

ج ـ يتصوّر كثيرون أنّ الدين ينظر للذّة البطن والفرج ونحوهما بمنظار سلبي، فمن هنا يستغربون كيف يذمّ هذه اللذات هنا ويجعلها في الوقت عينه غاية الغايات في الجنّة؟! كيف تكون مذمومةً وفي الوقت عينه نقوم بالفرائض لأجلها؟!

والجواب إنّها ليست مذمومة بحدّ ذاتها، فلو راجعنا النصوص القرآنية سنجد أنّ القرآن لم يذمّ الطعام والشراب والجنس، بل وقع ذمّه لهذه الأمور مقيدّاً بقيدين ومشروطاً بشرطين:

١ ـ أن تقع في الدنيا، فليس لدينا نصّ يقبّح الجنس في حدّ ذاته، بل النصّ يقبّحه في الدنيا فقط.

٢ ـ أن تقع خارج إطار الحدود المقرّرة، فليس لدينا نصّ في القرآن الكريم يقبّح الطعام أو الشراب أو الجنس ـ ولو في الدنيا ـ من حيث المبدأ، بل هو يقبّحها عندما تقع خارج هذا الإطار المحدّد للإنسان شرعاً.

إذن، فالجنس غير المنضبط في الدنيا هو المقبّح دينيّاً، وليس أصل الجنس،

ولذّة الطعام غير المنضبطة في الدنيا هي المقبّحة دينيّاً وليس أصل لذة الأكل أو الشرب، وإنّما تكون هذه مقبّحة في رؤية صوفيّة لعلّها أرادت بيان خفّة هذه اللذات قياساً باللذات المعنويّة فصوّرت هذه اللذات المادية وكأنّها شيء معيب أو مستقبح.

ليس الأمر كذلك أبداً، إنّها جزء من بُنيتنا ولم يرد فيها تقبيح، فما معنى أنّ الرسول كان أنسه بالنساء؟! وما معنى النهي عن الرهبانيّة؟! إنّما المحرّم هو استهلاك العمر في هذه الأمور، ووقف الطموح عندها، وليس القبيح هو طلبها والتنعّم أو السعادة بها.

لاحظوا المقارنة الواقعة بين هاتين الآيتين في قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِّ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آَمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِّ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِّ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٢ ـ ٣٣).

إنّ الآية الأولى تنفي تحريم الله للطيبات، ولهذا هي تؤكّد أنّها ستكون من نصيب المؤمنين يوم القيامة، فيما الآية الثانية توجّه تحريم الله إلى مجموعة أمور ليست الطيبات منها، بل كلّها مذمومة وجداناً كالفواحش والبغي والشرك والتقوّل على الله، ولنضمّ إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ**﴾ (الأحقاف: ٢٠)، فسوف نجد أنّ الدين لم يحرّم الطيبات لكنّه حرّم استنفادها دنيويّاً.

إنّ اختلاط المفاهيم يفضي إلى تصوّر التناقض هنا، فالمشكلة هي عندما نقصر

غاياتنا في الدنيا على هذه الأمور وتكون هي الإله الذي نعبده من دون الله، لا أنّ هذه الأمور هي في هويّتها مستقبحة أو مذمومة، كيف وقد ورد في بعض الروايات أنّ كثرة الطروقة (الجماع) من سنن الأنبياء، وندّد القرآن ـ كما قلنا ـ بمن يقول بأنّ الله حرّم الطيبات، فعلينا تصحيح مفاهيمنا حول رؤية الدين لهذه الأشياء، ثم وضعها في مكانها المحدّد، لا مكبّرةً ولا مصغّرة عن مقدارها الواقعي، لننظر للأمور بعد ذلك بشكل أفضل.

د ـ يتصوّر كثير من الناس أنّه حيث لا يوجد تكليف يوم القيامة إذن فالجنّة هي دار فسقٍ وفجور، وكأنّها حانة ليلية أو ملهى ليلي كبير يمكن أن نرتكب فيه أفظع الأفعال!

هذا المفهوم غير صحيح أبداً من الناحية الدينية، ففي القرآن الكريم نصوصٌ تشير إلى تكامل النفس الإنسانيّة للمؤمنين في الآخرة، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ٤٢ ـ ٤٣)، وقال سبحانه: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آَمِنِينَ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ**﴾ (الحجر: ٤٥ ـ ٤٨).

فهنا نجد أنّ مفاهيم العداوة قد تمّ الانتهاء منها في ذلك العالم، وأنّه قد تمّ نزع الغلّ من النفوس، والتعبير بالنزع معبّر جدّاً، إنّه أشبه شيء بالاجتثاث، فلنتصوّر مجتمعاً لا يوجد بين أبنائه، أيّ غلّ أو ضغينة أو حقد أو عداوة، لا لأنّ

القانون يفرض ذلك عليهم بل لأنّ نفوسهم ليس فيها هذا أبداً! إنّ نفوس هؤلاء بلغت حدّاً في الارتقاء عبر هذا النزع تختلف كثيراً عن نفوسهم هم أنفسهم عندما كانوا في الدنيا.

لاحظوا معي هذا الجوّ القرآني العام، فنحن نجد أنّ القرآن يخبرنا دائماً عن الذين يدخلون الجنّة أنّهم يحمدون الله ويسبّحونه ويشكرونه، مع أنّه لا يجب عليهم الحمد ولا الشكر ولا التسبيح، إذ ليس هناك تكليف في الآخرة، إنّ هؤلاء يعيشون مع الله في الجنّة، يسبّحون ويشكرون كما تفيد الكثير من الآيات القرآنية، ويتكلّمون دوماً معه سبحانه، ويدعونه ويخاطبونه، فليس المؤمن في الجنّة متفلّتاً، لكنّ عدم تفلّته إنّما هو لكمال روحه لا لوجود تكليف شرعيّ عليه يقوم به اضطراراً أو مجاهدةً لنفسه أو بقوّة القانون، وهذا هو الفرق بين الدنيا والآخرة، ففي الدنيا تكون النفس في دور التدريب والتكامل، فتتنازعها الشرور والخيرات، أمّا المؤمن في الآخرة فإنّ نفسه بلغت مرحلةً راقية من التكامل.

لهذا لا يوجد في النص الديني أيّ كلام عن ارتكاب أهل الجنّة فواحش في الآخرة أو كفر بالله أو قطع علائقهم به سبحانه، حتى لو لم توجد تكاليف بالمعنى القانوني الدنيوي.

أرجو أن تفكّروا في هذا الأمر مليّاً، فهو مهمّ للغاية، فلم يشر القرآن أبداً إلى ارتكاب أهل الجنّة ـ رغم انعدام التكاليف عليهم ـ أيّاً من المحرّمات المستقبحة، فهم لا يقتلون ولا يكذّبون ولا يسرقون ولا يشركون ولا يبخلون ولا يتعادون، وليس في القرآن أنّهم يرتكبون اللواط مع الغلمان، كلّ ما في القرآن حول الولدان المخلّدين في سورتي الواقعة والإنسان هو أنّ هؤلاء الولدان يطوفون عليهم خدماً، لا أنّ بينهم وبينهم علاقة جنسيّة.

وهكذا الحور العين، فليس في القرآن حديث عن شيوعيّة جنسية في الجنّة، لاحظوا أنّ القرآن استخدم مفهوم الزواج والأزواج مع الحور العين أيضاً وفي الجنّة، ولم يستخدم مفهوم الإباحيّة المطلقة (نعم التعدّد في الأزواج متصوّر هناك)، قال تعالى: ﴿**يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ**﴾ (الدخان: ٥٣ ـ ٥٤) ، وقال سبحانه: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ**﴾ (الطور: ١٧ ـ ٢٠)، وقال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا**﴾ (النساء: ٥٧)، وقال تعالى: ﴿**إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ**﴾ (يس: ٥٥ ـ ٥٨).

فتعبير الأزواج وإن لم يكن يعني عقدَ زواج بالمعنى القانوني اليوم، لكنّه يعطي إيحاء واضحاً بالاقتران والزوجيّة، ليكون زوجاً أو زوجة.

ومن هنا أيضاً قال تعالى: ﴿**لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا**﴾ (الواقعة: ٢٥ ـ ٢٦)، فلا لغو هناك (وهو ما لا فائدة فيه من القول) فكلّ كلامهم مفيد، ولا يؤثم بعضهم بعضاً، فهي مجتمعات آمنة مستقرّة سالمة هانئة، لا ينطق أهلها بالفساد أو باللغو أو بالباطل، بل يقولون لبعضهم دائماً أو يقال لهم: سلاماً سلاماً، في إشارة إلى عنصر الوئام والسلام والتواصل والمودّة.

إنّ الأمر يحتاج ـ لو تسمحون لي بهذا التعبير ـ لدراسة (علم اجتماع الجنّة)، لنرى طبيعة هذا المجتمع الذي يختلف تماماً عن مجتمعاتنا اليوم في الدنيا.

وربما لهذا كلّه ولتكامل نفوسهم لا تتناقض رغباتهم، فكثيرون يسألون: ماذا لو أراد مؤمنٌ شيئاً في الجنّة وأراد الآخر عدم هذا الشيء، فزيد أراد أن توجد شجرة هنا وعمرو أراد أن لا توجد شجرة هنا؟ إنّ نفوس المؤمنين لا تتناقض، لأنّها تتكامل هناك ويرتفع التناقض ويحلّ الانسجام بين أفراد مجتمع الجنّة، هذا هو ما تقدّمه الصورة الدينية عن الجنّة (نعم للعرفاء تفسيرٌ آخر لجمع المتناقضات في الآخرة لا نخوض فيه الساعة).

ولنلاحظ آيةً أخرى، تشير إلى الكأس التي يحصل عليها المؤمنون في الجنّة، إنّها توصف بقوله تعالى: ﴿**يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ**﴾ (الصافات: ٤٥ ـ ٤٧)، فالآية تريد أن تؤكّد أنّ ما يشربه المؤمنون من الكؤوس هناك لا علاقة له بالسكر ولا بذهاب العقل ولا بفساد الجسد.

لو سألنا أنفسنا: لماذا هذه الإشارة؟ وما المشكلة لو كانوا يسكرون ويشربون الخمر ويفقدون عقولهم ما دام لا تكليف في الجنّة؟

إنّ الاحتمال الأقرب هنا أنّ الآية تريد أن تشير إلى أنّه ليس كلّ الملذات يقوم بها المؤمن في الجنّة، إنّ المؤمنين يحظون بتلك الملذات التي لا تفسدهم، لا أنّهم ينالون كلّ لذّة، وليس ذلك لتحريم هذه الملذات عليهم، بل لأنّهم لا يريدونها، فالله قال: ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ**﴾ (ق: ٣٤ ـ ٣٥)، فلهم ما يشاؤون وفي نفس الوقت يشير إلى عدم وجود ذهاب للعقل فيما يشربونه، وإذا التقى هذان المفهومان صارت النتيجة أنّ المؤمنين في الجنّة لا يطلبون ـ لكمال نفوسهم وعقولهم ـ إلا ما هو الخير والحسن، فعدم وجود تكليف في ذلك العالم لا يعني فعل أيّ شيء، بل يعني بلوغ النظام النفسي

والمحيط العام عند الإنسان مقاماً لا يصدر منه بعدها إلا ما هو الخير ولا يبلغه إلا ما هو الخير، فهو مطلق العنان لا محرّمات عليه ولا واجبات؛ لأنّ نفسه صارت كاملة تقوم بكلّ ما ينبغي القيام به وتترك كلّ ما هو قبيح في ذاته.

ولعلّه لهذا وصفت آيةٌ أخرى الشراب الذي في الجنّة بأنّه طهور، وذلك بقولها: ﴿**عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا**﴾ (الإنسان: ٢١)، وهكذا قوله تعالى: ﴿**وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ**﴾ (الطور: ٢٢ ـ ٢٣)، فلا تفضي هذه الكأس إلى ذهاب العقل أو النطق بما لا يصحّ النطق به ولا ينفع، فتأمّل جيداً، فهي خمرة غير خمرتنا.

هذا، ويستند بعض العلماء لآية إضافيّة للإشارة إلى وجود مقام أرفع من مجرّد الجنّة الماديّة يحظى به المؤمنون يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة: ٧٢). هذه الآية تفيد أنّ المؤمنين موعودون بالجنّة، لكن هناك شيء آخر غير الجنّة هو أعظم منها سيحظى به المؤمنون أيضاً يوم القيامة، وهو الرضوان والرضا الإلهي، فهذه الآية جعلت كلمة (رضوان) مبتدأ مرفوع، وقد استخدمته بصيغة النكرة للإشارة إلى تعظيمه، ثم جاءت بالخبر لتقول بأنّ هذا الرضوان أكبر من الجنّة، وعقّبت ذلك بأنّ الحصول على الرضوان والجنّة هو الفوز العظيم، وهذا يعني أنّ هناك بُعداً مادياً سيحظى به المؤمنون وهو الجنة بأنهارها ومساكنها الطيّبة، وأنّ هناك شيئاً أعظم من الجنّة هو الرضا الإلهي.

والسؤال: كيف يكون الرضا الإلهي أعظم من الجنّة؟ أليست الجنّة هي الرضا

الإلهي؟

إنّ هذه الآية تريد أن تقول بأنّ ما أعطِيَه المؤمنون من الجنّة ليس هو الرضوان الذي يُمنحونه، بل هناك رضوان أكبر من ذلك، وليس مجرّد الرضا الإلهي الموجود في نفس إدخالهم الجنّة هو المقصود بالرضوان، وإلا لما كان هناك معنى لقوله (أكبر)، ففي الآية إشارة إلى شيء معنوي يعيشه المؤمن يوم القيامة وفي الجنّة، وهو الإحساس بالرضا الإلهي، وبهذا ندخل في مجال المعنويات ولا نقف عند مجال الماديات، هكذا فسّر بعض العلماء هذه الآية الكريمة أيضاً.

وأشير أخيراً إلى أنّ البحث الفلسفي والكلامي بحاجة لـ (فقه نظرية العقاب والثواب)، بحيث توضع من خلال الكتاب وصحيح السنّة ضمن نظام يشرح لنا قوانين ذلك العالم، وقد حاول بعض الفلاسفة المتأخّرين أن يمارسوا هذا الدور على بعض المستويات، كما اشتغل على ذلك بعض المفسّرين ـ مثل العلامة الطباطبائي في بعض بحوثه وإشاراته في تفسير الميزان ـ ورغم جودة ما قدّموه مع وجود مجال للنقاش في بعض التفاصيل، إلا أنّ هناك حاجة مضاعفة لشرح كلّ هذا النظام الأخروي بطريقة قانونية وتقعيديّة واضحة، بدل الصورة المبعثرة عن الآخرة في الوعي الشعبي، ولعلّ الله يوفّق لبيان شيء من ذلك.

٣٨٨ـ معنى تقدير الأمور في ليلة القدر

السؤال: إذا كان كلّ شيء يتقدّر بليلة القدر إلى العام المقبل، فما فائدة دعائنا خلال السنة أو في ليلة القدر؟

● كما أنّ الله قدّر أن تنكسر رجل زيد عندما يرمي بنفسه من شرفة المنزل إلى الأرض، كذلك قدّر أن يرتفع الغمّ عن زيد إذا دعا ربّه برفع الغمّ، بحيث لو لم

يدعه قد لا يرفع الله الغمّ عنه، فالدعاء هو جزء من القانون السببي في حصول ما قضى به الله أو قدّر، فعندما ندعو الله خلال العام أو في ليلة القدر نكون قد حقّقنا ما قدّر في ليلة القدر، ففي هذه الليلة جرى تقدير أن يدعو الإنسان ربّه بعد شهرين مثلاً، فعندما تقوم بالدعاء باختيارك ومن كلّ قلبك فأنت عمليّاً تكون قد حقّقت ما قسمه الله لك من الدعاء، وما بعد ذلك من الإجابة المسبّبة عن دعائك هذا.

ومسألة الدعاء مسألة طويلة، في علاقته بقضيّة القضاء والقدر، وكثير من العلماء يرون أنّ هناك ـ لو أردت التبسيط ـ (دفترين للحساب) عند الله تعالى، فهناك دفتر توضع فيه الأشياء التي لا تقبل التغيير ولا التعديل، وهناك دفتر آخر تكتب فيه الأشياء التي يمكن أن يحصل عليها تحوّل، والدفتر الأوّل يسمى أمّ الكتاب، والدفتر الثاني يسمّى لوح المحو والإثبات، فخلال السنة القادمة يكتب الله في الدفتر الثاني مجموع ما سيحصل، لكنّ هذا الدفتر نمطه تعليقي، أي هو يقول بأنّه سيحصل كذا وكذا على تقدير أن لا يحصل كذا وكذا، فلو حصل كذا وكذا فسوف تتغيّر الأمور، فعندما تقوم أنت بالدعاء فإنّك تُحدث تغييراً في هذا الدفتر ومساحة مدوّناته، لكنّ ما في هذا الدفتر وتمام تغييراته إلى جانب أمور أخرى تكون مكتوبةً في الدفتر الأوّل منذ البداية، وكتابتها في الدفتر الأوّل منذ البداية وبشكل نهائي هو الذي يفتح على قضيّة الجبر والتفويض.

هذه صورة مبسّطة للغاية عن القضيّة، إلا أنّ هذا الموضوع له دراسات مطوّلة جدّاً في البحوث الفلسفيّة والكلاميّة عند المسلمين، فهي لا تختصّ بليلة القدر، بل تشمل كلّ هذا الوجود منذ ما قبل خلقه إذا صحّ التعبير.

ولابدّ لي أن ألفت النظر هنا بنحو الإشارة للتفكير والتداول دون أن أجزم

بالموضوع، وهو أنّه لا يوجد في القرآن الكريم ما يشير إلى حصول تقديرات أو قضاء إلهي جديد للناس في ليلة القدر يتعلّق بالسنة القادمة، بمعنى لا وجود لفكرة تقول بأنّه في ليلة القدر تحصل قرارات جديدة، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الليلة يبيّن فيها ما تمّ تقريره إلهيّاً منذ الأزل بشكل غير واض.

فالله وصف هذه الليلة بأنّها يُفرق فيها كلّ أمر حكيم، والفرق بمعنى التمييز والفصل، ففي هذه الليلة يصار إلى تمييز الأمر الحكيم وتبيين هذا الأمر، فلو فرضنا أنّ ليلة القدر هي نقطة انطلاق نزول الروح والملائكة لبداية عام جديد، فهذا ليس معناه بالضرورة أنّه تمّ تقرير أوضاع جديدة بقدر ما يعني أنّه تمّ البدء بتطبيق وتمييز وتبيين ما قرّر من قبل.

فهنا لو أردت أن أستخدم التشبيه فإنّ الأمر يُشبه حالة اتخاذ القيادة العسكرية لمجموعة قرارات اليوم، ثم إعلان هذه القرارات وتحويلها إلى حيّز التنفيذ من الغد، حيث تقوم القوات المختصّة بالانتشار لبدء عملية فرز القرارات وتطبيقها بشكل منتشر وموزّع كلٌّ في موضعه المحدّد، فليلة القدر هي ليلة التنزيل والفرق والإعلان وإصدار الأوامر بإخراج ما تمّ تقريره إلى حيّز الوجود، فكأنّك وضعت خمس خطط، وفي كلّ عام تبلّغ القوات المعنيّة بالبدء بتنفيذ الخطّة رقم واحد أو اثنين، فتبدأ الملائكة بإطلاق الخطّة رقم اثنين مثلاً والشروع بتنفيذها على الأرض، وفي العام القادم يتمّ إبلاغها ببدء الخطّة رقم ثلاثة وهكذا..

فليس في ليلة القدر قرارات جديدة أو ما يشبه ذلك، بل هناك انطلاقة مرحلة جديدة من النشاط التكويني التنفيذي تحدّد بمدّة عام بناء على دوام وتكرّر ليلة القدر كلّ سنة كما عليه مشهور الإماميّة، وخلافاً للقول بعدم تجدّد هذه الليلة كلّ عام وأنّها ليلة واحدة في التاريخ هي التي نزل فيها القرآن الكريم كما يراه

بعض علماء أهل السنّة.

ففي ليلة القدر تبرز اللوائح لتنفيذها وتتحرّك جيوش الملائكة وقوانين العالم لتطبيقها. وهذا ما ينسجم أيضاً مع بعض الروايات الموجودة عند الإماميّة، والتي تقول بأنّ ليلة القدر تتنزّل فيها الملائكة على المعصوم كلّ عام لإبلاغه بالقرارات المتّخذة لهذا العام، فهي لا تنزل بقرارات اتخذت حديثاً، بل تبلِّغ عن القرارات المتعلّقة بهذا العام والتي يمكن أن تكون قد اتخذت منذ الأزل، وكأنّ المعصوم ـ وفقاً لهذه الروايات ـ لا يعلم قادم الأمور مطلقاً، بل هو يبلَّغ بها عاماً بعد عام.

هذا، وكلامي هنا قرآنيٌّ فقط، وتفصيل البحث في هذه القضية حديثيّاً وقرآنيّاً يحتاج لمجال أوسع، أكتفي هنا بطرح هذه النقطة بنحو الإثارة للتفكير، فإنّها لو صحّت لغيّرت مفهومنا الشعبيّ كلّه عن ليلة القدر. والله العالم.

٣٨٩ـ موقف من عقائديّة وفاة الزهراء، والدعوة إلى عطلة رسميّة بهذه المناسبة

السؤال: يقول بعض العلماء بأنّ قصّة سليمان وموته التي خلّدها الله في القرآن الكريم، ليس فيها بُعد عقدي، بينما قصّة شهادة السيدة الزهراء فيها بُعد عقديّ، وهو نيل المعصوم لمقام الشهادة، كما يرى أنّ ما فعلته الزهراء عليها السلام لأجل عليّ وقضيّته يعني أنّ الدفاع عن الإمامة ضرورة من ضروريّات الدين، كما يدعو هذا العالم لإعلان يوم وفاة السيدة الزهراء يوم عطلة، تتعطّل فيه الأعمال لإقامة المراسم العزائيّة، والسبب هو أنّ حادثة عاشوراء التي نعطّل اليوم في ذكراها كان سببها حادثة الباب وما وقع من الظلم على السيدة فاطمة عليها السلام، ويحاول

أن يستفيد لذلك من علم الاجتماع، فما هو تعليقكم على ذلك؟

● لا شك في مظلوميّة سيدتنا الزهراء سلام الله عليها وبركاته وفي سموّ مقامها وعلوّ درجاتها عند ربّها، ولا ريب في ضرورة تذكير الناس بما جرى على أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وربطهم بقضاياهم بما ينفع المسلمين ويرفع من حالاتهم المعنوية ومسلكيّاتهم إن شاء الله. وكلّ مناسبة للتذكير بمصابهم وما جرى عليهم وكلّ خطوة في هذا السياق فهي أمر جيّد وحسن ما دامت تقع في خطّ المبادئ العقائدية والقيم الأخلاقيّة والشرعيّة؛ فإنّ التذكير بأمرهم صلوات الله عليهم فيه أيضاً إحياء حقائق التاريخ التي يراد اليوم من قبل بعض الناس ـ لاسيما بعض التيارات السلفيّة ـ طمسها وسدّ باب الحوار فيها والنقاش، وتجريم البحث في التاريخ.

لكن لديّ بعض التعليقات على الكلام أعلاه، أبرزها ـ مع تقديري واحترامي الكاملين للعالِم الجليل الذي أشرتم إليه ـ كما يلي:

أولاً: إنّ الكلام أعلاه يقول بأنّ قصّة سليمان وموته ليس فيها أيّ بُعد عقدي، بينما قصّة الباب فيها بُعدٌ عقدي، وهو أن نيل المعصوم الشهادة هو مقام مثل مقام العصمة. وهي أوّل مرّة أواجه فيها فكرةً من هذا النوع، تقول بأنّ نيل المعصوم الشهادة مقامٌ عقائدي.

إنّ ما نحتاج إلى معرفته هنا هو تحديد أين تكمن العقائديّة فيه؟ وكيف؟ نعم، هو مقام شامخ للمعصوم، كما هو مقام شامخ لغير المعصوم، ولذلك نحن ندعو الله أن يرزقنا الشهادة في سبيله، لكنّ كونه مقاماً شامخاً مسألةٌ تختلف عن كونه مقاماً عقائديّاً؛ لأنّ القضيّة تدخل حينئذٍ في الاعتقاد، ولماذا لا تكون صلاة المعصوم مقاماً عقائدياً أيضاً؟ وكذلك صومه، وخلواته بالليل مع ربّه، وكذلك جهاده؟

إنّ هذا معناه دخول هذا كلّه في النسق العقائدي ـ بصرف النظر عن العصمة ـ ولا أدري ما الآثار التي ستترتّب بعد هذا على جعلها عقائدية؟ وهل كلّ حقيقة واقعة في حياة المعصوم يمكن أن نعتبرها مسألة عقائديّة؟ ولماذا لا يكون نيل المعصوم للموت مقاماً عقائديّاً أيضاً يخرج فيه من عالمٍ إلى عالم، فتكون قصّة سليمان أيضاً مسألةً عقائديّة؟! لاسيما وأنّ موته يقابل بقاءه حيّاً إلى يوم القيامة، فيكون حاله حال الإمام المهدي، وهذا مما قد يُتصوّر فيه البُعد العقائديّ، وأنّه قد يخرج معه في آخر الزمان.

وما معنى المقام العقائدي في قضيّة الشهادة بحيث تصبح كالعصمة؟ وما هو الدليل على ذلك؟ وأين آثار هذا الاعتقاد في الدين والعلوم الشرعيّة؟

طبعاً ظاهر الكلام أنّ هذا المقام عقائديٌّ بالنسبة لنفس المعصوم، بصرف النظر عن تحديد من هو الذي قتل هذا المعصوم، ومن هنا أقترح أن يقدّم هذا العالم الجليل حفظه الله بحثاً علميّاً في تشريح مصطلح المقام العقائدي؟ وما هو معياره؟ وكيف نثبته؟ وما الفرق بينه وبين المقام غير العقائدي؟ فلعلّنا نستفيد إن شاء الله من ما سيُطرح ونجعله على بساط التداول والحوار العلمي الهادئ؛ لأنه من الطبيعي أنّه قد لا يقدر على بيان أدلّته من خلال كلام مختصر بهذه المناسبة، فلا ينبغي أن نحمّله ما لا يتحمّل، فنظلمه ونظلم أنفسنا بظلمنا له.

ثانياً: هل إنّ فعل فاطمة سلام الله عليها يساوي كون الدفاع عن الإمامة ضرورة من ضروريّات المذهب؟ إنّني أعتقد أنّ الدفاع عن الإمامة ضرورة قطعيّة حاسمة من ضروريّات المذهب الفقهيّة، لا نقاش في هذا الأمر وفق أصول الإماميّة، لكنّني أتوقّف هنا في طبيعة الاستدلال الذي استخدمه هذا العالم الجليل لإثبات هذه المسألة، فلا أدري كيف تمّ استنتاج مثل هذا الكلام؟

فهل فعل المعصوم يدلّ على كون ما فعله ضرورة من ضروريات الدين أو المذهب أم يدلّ على أنّه كان يجب عليه الدفاع، وأنّ مقام الإمامة مقامٌ عظيم ترخص دونه النفوس، وأنّ الظروف الزمنيّة كانت تقتضي ذلك منها، وأين هذا من مفهوم الضرورة المذهبيّة؟!

فهناك فرق بين أن نقول بأنّ فعلها يدلّ على وجوب الدفاع عن الإمامة وهذا نؤمن به ونراه جيّداً، وبين أن نقول بأنّ فعلها ضرورة من ضروريّات المذهب أو الدين؛ والسبب في أنّه ضرورة هو أنّه صدر منها، فالمفهومان مختلفان تماماً من الناحية الاجتهاديّة، وأعتقد بأنّ العلامة الجليل صاحب الكلام أعلاه يعرف أكثر منّي أنّ الاحتجاج بفعل المعصوم على مسألةٍ ما لا يعطي مثل هذه الاستنتاجات؛ لأنّ فعل المعصوم دليلٌ صامتٌ لا إطلاق فيه، كما قرّر ذلك علماء أصول الفقه الموقّرون.

ثالثاً: إنّ الاستنتاج الأخير الذي خرج به الكلام أعلاه يعني أنّه من المطلوب منّا أن نفعل ما نفعله في عاشوراء في ذكرى وفاة السيدة الزهراء أيضاً؛ لأنّه الأصل الذي انبثقت منه عاشوراء. بالنسبة لي أرى أنّ ثقافة أهل البيت سلام الله عليهم تقضي ـ من خلال مراجعة نصوصهم ـ بتمييز ذكرى شهادة الإمام الحسين سلام الله عليه عن سائر المناسبات الحزينة، بما فيها ذكرى وفاة الرسول الأكرم صلوات الله عليه وعلى آله، وهذا ما أفهمه من مجمل نصوصهم ـ عدداً ونوعاً ـ في أنّهم كانوا يريدون لذكرى الإمام الحسين أن تكون متميّزةً، مع الاحتفاظ لسائر المناسبات بحقّها الطبيعي.

ولهذا أعارض ـ بحسب فهمي القاصر ـ جعل أيّ ذكرى حزينة أخرى مثل ذكرى الحسين صلوات الله عليه، فإنّ هذا يخالف روح النصوص الكثيرة التي

استحضرت قضيّة الحسين دون أن تستحضر غيرها بالطريقة عينها، بما يُفهم منه أنّه يراد لقضيّة الحسين أن تكون لها خصوصيتها، ومن الضروري أن نحفظ لها خصوصيّتها.

وعلى أيّة حال، فإذا صحّ استنتاج العلامة ـ صاحب الكلام أعلاه ـ بهذه الطريقة فلماذا لم يأمر بذلك أهل البيت في أحاديثهم وأن نُحيي هذه الذكرى بعنوانها كما نحي ذكرى الحسين وبنفس القوّة والدرجة، كما أمروا بذلك في عشرات النصوص في قضيّة عاشوراء؟ ولماذا اكتفوا بالعمومات في قضيّة إحياء مصائبهم سلام الله تعالى عليهم؟ وهل قصّر أهل البيت والعياذ بالله ولم يتحدّثوا عن مثل هذا الأمر؟ بل كم هو عدد الروايات في مثل إحياء هذه الحادثة بعنوانها الخاصّ، بصرف النظر عن الروايات في نفس الحادثة ووقوعها التاريخي، حتى نقارنها بذكرى عاشوراء الحسين أهمّ مناسبات الحزن عند أهل البيت عليهم السلام والتي وردت في الحث على إحيائها عشرات النصوص إن لم نقل مئات الأحاديث؟

ومقتضى الكلام الوارد أعلاه للعالم الجليل، أنه يجب علينا أن نمارس ما نمارسه في عاشوارء من تعطيل الأسواق في مناسبات كثيرة جداً؛ لأنّها سبّبت حادثة عاشوراء، مثل: ذكرى حرب النهروان، وحرب صفين، وحرب الجمل؛ لأنّها أسّست لعدم الانصياع لأهل البيت وللتمرّد عليهم ومواجهتهم، وكذلك لذكرى شهادة الإمام الحسن عليه السلام، وشهادة الإمام علي، وذكرى السقيفة، وذكرى غصب فدك، وذكرى جرّ عليّ عليه السلام للمبايعة قهراً، وذكرى إعلان معاوية الأمرَ بسبّ علي عليه السلام من على المنابر، وعشرات من المناسبات التي تستدعي أن نعطّل حياتنا الماليّة والمعيشيّة والتنمويّة والعلميّة،

فقط لكي نثبت أنّنا نحزن عليهم. ألا يمكن الجمع بين الحزن والعمل للعيش والتعلّم للتقدّم؟

إنّ هذا النمط الذي يؤسّس له بعضنا اليوم سيُدخل المجتمع الشيعي في سبات لا شك عندي في ذلك. إنّ هذا التضخّم الطقوسي والشعائري دالّ (بحسب علم الاجتماع أيضاً!) على أنّ المجتمع لم يعد يريد التقدّم، بقدر ما يريد التقوقع حول التاريخ.

إنّنا ندعو إلى إحياء شامل لتاريخ الإسلام والإمامة، شرط أن لا يعطّل حياة الناس، ليس لأنّ حياة الناس أهم منه والعياذ بالله، بل لأنّ إحياء مناسباتهم وُضِعَ لتقديم حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، فإنّه يدفع الشيعة لكي يتقدّموا في مجتمعاتهم اقتصادياً وثقافيّاً وفكريّاً وعلميّاً وجامعيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً ودينيّاً، بدل أن نفتح مجال العطل ونؤسّس لثقافة العطل الكثيرة التي حاربها غير واحدٍ من علمائنا.

وأخيراً، كنت أتمنّى أن يركّز المستنيرون من علمائنا الكرام على كيفية الاستفادة من هذه المناسبة (وفاة السيدة الزهراء) للنهوض بالشيعة والمسلمين، ودفعهم نحو الأمام، ونشر الوعي فيهم، فنطرح في هذه المناسبات الحديث عن دور المرأة، وعن عملها الاجتماعي والسياسي من خلال الأنموذج القدوة الزهراء صلوات الله عليها، ونتحدّث عن وظائفنا اليوم ووظائف المرأة أمام الظلم السياسي والاقتصادي الذي يمارس ضدّ الشعوب المؤمنة والمستضعفة، وعن كيفية النهوض بالشيعة في مجتمعاتهم حيث يشكّلون أقليّات مظلومة، وكيف يجب أن تكون علاقاتهم بالمحيط، وما هي الخطط والبرامج لهذا الأمر، وما هو موقفنا وعملنا أمام قضايا تعليم المرأة وحقوقها وعملها وعلاقاتها

الاجتماعيّة، ومسألة أهميّة الأسرة وكيفية الجمع بينها وبين العمل الاجتماعي والسياسي، وقضايا الحجاب والعفّة، والأزمة الأخلاقيّة والتربويّة في مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة..

أعتقد أنّ مثل هذه الموضوعات ـ وغيرها كثير ممّا تفتقده الكثير من منابرنا وليس كلّها والحمد لله ـ هي التي ينبغي أيضاً أن نخاطب الناس بها لرفع مستويات حضورهم مستعينين بقيم الدين نفسه وتاريخه ورجالاته العظماء، في عصر تتمدّد فيه العقليّة السلفيّة، وتجتاح العالم، وتسيطر على الشباب المسلم، ونحن رغم كلّ ما لدينا من علم وفكر وعراقة وتجربة سياسيّة واجتماعية لا تقارَن، ما زلنا نصرّ على أن نختار أن نفهم الزهراء بحصرها بهذا الجانب الذي يتحدّث عنه اليوم، وهو الجانب الطقوسي والعقدي، بدل أن نضيف إليه ـ ولا نحذفه إطلاقاً ـ الجوانب الاجتماعيّة والسياسيّة والعمليّة لتهتدي النسوة اليوم بها سلام الله عليها، وتعرفن دورهنّ السياسي والاجتماعي تاريخيّاً.

٣٩٠ـ فلسفة غيبة الإمام المهدي، وكيفية الارتباط به

السؤال: ما هي فلسفة غيبة الإمام المهدي عليه السلام؟ وكيف نرتبط به في عصر الغيبة؟

● بالنسبة لي شخصيّاً، وبعد مطالعاتي في النظريّات التي قيلت حول فلسفة الغيبة، فإنّني أقول لكم بصراحة بأنّني لا أملك أيّ تفسير عقلاني مقنع للغاية من ظاهرة غيبة الإمام الثاني عشر، بحيث يكون لديَّ برهان عليه.

وأمّا تفسير السيد الصدر (وهو تفسير تنزّلي منه) بأنّه كان يختبر تجارب الأفكار وغيرها، فهو في رأيي البسيط تفسير غير حاسم، فالله القادر على إطالة

عمره بإمكانه أن يمنحه ـ وبطريقة أسهل ـ خبرة الحياة وتجارب الشعوب، ولو كان عمره قليلاً، فأيّ مرجّح لهذه الفرضية على تلك؟

هذا معناه أنّ ما قيل ـ وفق اطّلاعي ـ إلى اليوم هو فرضيات لجعل الغيبة أمراً عقلانيّاً في دائرة الإمكانات، لا أنّها نظريّات مبرهنة على التفسير الذي تقدّمه، فليس هناك من فرضية معقولة أقرب سوى أحد أمرين:

الأوّل: إنّ وجوده ـ ولو غائباً ـ ضرورةٌ تكوينيّة، وإلا انهار وجود العالم، ومن ثمّ لا علاقة لغيبته بأمرٍ اجتماعيّ أو بشري. وهذا الفرض يقوم على مثل نظريّة الولاية التكوينيّة العامّة، ولا أؤمن بها شخصيّاً، إضافةً إلى أنّ القائلين بمثل نظرية الولاية العامّة التكوينية، ليسوا ملزمين بالقول بولادة الإمام المهدي وغيبته، فإنّ المفروض عندهم أنّه موجود قبل خلق العالم بأخبار الأنوار وبتفسير فكرة الصادر الأوّل ووسائط الفيض، ولا فرق في هذه الأفكار بين كونه قد جاء بناسوته إلى الدنيا وكونه ما يزال في صقع الملكوت، لهذا فهذه الفرضيّة تثبت وجوده على أبعد تقدير، لكنّها لا تبيّن سبب عمليّة مجيئه إلى الناسوت وعالم الدنيا ثم غيبته فتأمّل جيداً.

الثاني: أن يعتبر غيابه ضرورة فقط لربط الناس بأمرٍ موجود، فيكون تأثيره سيكولوجيّاً وروحيّاً وعقديّاً. وهذه أيضاً مجرّد فرضيّة لا يوجد عليها دليل عقلي؛ لأنّه بالإمكان تحقيق الربط النفسي والروحي بأمر سوف يقع لاحقاً، فنحن نرتبط بالقيامة ارتباطاً عميقاً، مع أنّها لم تقع بعدُ، فالربط به لا يحتاج لفرض وجوده وغيبته.

نعم، لا شك في أنّ الربط بأمر حاضر تخاطبه له آثاره النفسيّة الخاصّة التي يمكن الإقرار بحسنها، لكن أن نجزم ـ عقلانيّاً ـ بأنّ الغيبة جاءت لأجل هذا

فهو ما يحتاج لدليل.

وأمّا القول بأنّ سبب غيبته هو حفظه من القتل، فهذا سبب معقول لمرحلة آنية، لا معنى له بعد مضيّ تلك الفترة الزمنيّة، بل يظلّ افتراضاً بعيداً ـ بحسب طبيعة الأشياء ـ في أن يظلّ يخشى قتله حتى بعد زوال تلك العصور.

كما أنّ القول بأنّ سبب غيبته هو امتحان الأمّة هو الآخر مجرّد احتمال، فلماذا لا يكون سبب عدم ولادته أساساً وأنّه سيأتي في آخر الزمان امتحاناً أيضاً، كما امتحن بنو إسرائيل بموسى عليه السلام.

وكذلك أن لا يكون في عنقه بيعة لأحد وغير ذلك من التخريجات، التي يمكن فرضها بمثابة الحكمة للغيبة لا العلّة الغائيّة أو الغرض منها.

نعم لو دلّت على هذه الغايات نصوص معتبرة حجّةٌ صحيحة ـ وليس أيّ نصّ ـ لتعبّدنا بها حتى لو لم نفهمها عقليّاً.

لهذا برأيي لا تفسير معقول ومنطقي مبرهن حتى الآن لغايات الغيبة في دائرة ما اطّلعتُ عليه، ومن ثمّ فالمسلم الذي يثبت عنده وجود الإمام المهدي وولادته ثم غيبته حالياً، يجب عليه التعبّد بهذا كلّه والإيمان والتصديق، حتى لو لم يتوفّر له تفسير للغايات التي جعلها الله من وراء هذه الغيبة، فكم من أمر نتعبّد به ولا نعرف غاياته بالدقّة بل بالإجمال؟ فلماذا كان عدد الأئمّة اثني عشر ولم يكن تسعة أو ثلاثة عشر؟ ولماذا كان عدد الأنبياء كذلك ولم يكن أقلّ أو أكثر؟ ولماذا جاء يوسف بعد نوح ولم يأت قبله؟ إلى ملايين الأسئلة التي نجهل بالدقّة تفصيل الجواب عنها في عالم الغايات والأغراض الإلهيّة.

ولا أقصد بذلك الحطّ من قدر المحاولات التفسيرية لغايات الغيبة، فهي شيء جيّد يُشكر عليه أصحابه، لكنّ المهم بالنسبة لهذه المحاولات أن لا تحاول

ادّعاء اليقين بأنّ هذه الغاية هي المتعيّنة أو تلك، ما لم يملكوا دليلاً مقنعاً يثبت ذلك علميّاً ومنطقيّاً.

وكلامي السابق كلّه في دائرة تعقيل غايات الغيبة، أمّا في دائرة النصوص وما تخبرنا به الأحاديث فهذا أمر آخر، إذ ليس كلامنا نقليّاً تعبّديّاً، بل هو في دائرة إمكانات العقل في تفسير الغاية من وراء الغيبة، فليلاحظ جيّداً.

أمّا مسألة الارتباط بالإمام المهدي، فهي كالارتباط بأهل البيت عليهم السلام، ينبغي فيه تتبّع النصّ وما يحكم به العقل السليم. والقدر المتيقّن الثابت في هذا الإطار هو لزوم طاعتهم، ومحبّتهم وعشقهم، ومودّتهم، واتّباعهم، والتهيّؤ لظهورهم بتأمين الوضع له، والتحلّي بأرفع قيم الدين كي نكون جنوداً له يوم ظهوره، والاعتقاد بإمامته، وأنّه يخلّص الناس في آخر الزمان، والحنين لخلاصه وحضوره، وما شابه ذلك. وأمّا ما هو أكثر من ذلك فيحتاج إلى دليل من كتاب أو سنّة ثابتة أو برهان عقلي قاطع.

أمّا ما صار رائجاً اليوم من أنّه كلّما كان الحديث عن أهل البيت سلام الله عليهم وفضائلهم فلا حاجة معه لدليل، بل يكفي منامٌ هنا أو قصّةٌ هناك أو حديثٌ ضعيف هنا أو اطمئنان قلبي غير معقلن هناك، فهذا شيء خطر للغاية على سلامة البناء العقائدي في الدين والمذهب، فعلينا أن نحتكم دوماً في كلّ الأمور للدليل من عقلٍ أو نقل، وليس لأنّك تريد خدمة أهل البيت أو الصحابة فهذا مبرّر لك للكذب أو للتلفيق أو لغضّ الطرف عن المنطق والعقل والبرهان والدليل أو للتلاعب بعواطف الناس، فهذه مفاتيح يمكن أن تؤدّي بعد عدّة عقود من الزمان ـ لو استشرت ـ إلى الإطاحة بالمنظومة العقلانية لعقائد الإماميّة أو للعقائد الإسلاميّة، وعلى كلّ مؤمن غيور أن يدافع عن المنهج المنطقي

والاستدلالي في مختلف علوم الدين من الكلام وحتى الحديث والتاريخ، ويرفض أيّ محاولة ـ من مؤمنٍ جاءت أم من ملحد ـ تريد إثبات شيء في الدين أو نفي شيء آخر منه بمناهج غير علميّة، والله ناصر من ينصره ودينه.

٣٩١. ما علاقة ليلة القدر بالإمام المعصوم؟

السؤال: جاء في الحديث عن علاقة ليلة القدر بإمام العصر، عن داود بن فرقد، قال: حدّثني يعقوب، قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن ليلة القدر، فقال: أخبرني عن ليلة القدر كانت أو تكون في كلّ عام؟ فقال عليه السلام: «لو رفعت ليلة القدر لرفع القرآن». وهنا يقول بعض العلماء بأنّه إذا كانت ليلة القدر لا تنقطع بقبض النبي، بل هي باقية إلى يوم القيامة، وإذا كان الإمام هو قرين القرآن الذي لا يفترق عنه، وإذا كان النزول لم ينقطع عن السماء الدنيا، ولم يقتصر على سنة دون أخرى، نفهم جيّداً أنّ الأمر الإلهيّ في ليلة القدر لابدّ له من متعلّق يعرض عليه أولاً، وبهذا نعرف الارتباط القائم بين ليلة القدر وإمام العصر. هل تتفقون مع هذا الربط؟

● تارةً نتكلّم عن هذه الرواية، وأخرى عن أصل مفهوم ليلة القدر:

أ ـ أمّا هذه الرواية بخصوصها فهي ضعيفة السند جداً؛ لأنّه رواها السيّاري، وهذا رجل ضعّفه العلماء، ووصفوه بالغلوّ، وهو أحد مصادر روايات تحريف القرآن الكريم، قال فيه النجاشي (٤٥٠هـ): «أحمد بن محمد بن سيار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام. ويعرف بالسيّاري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد الله. مجفوّ الرواية، كثير المراسيل» (رجال النجاشي: ٨٠)، واستثناه ابن

الوليد من روايات نوادر الحكمة ولم يأخذ بأحاديثه (رجال النجاشي: ٣٤٨).

وقال الشيخ الطوسي: «أحمد بن محمد بن سيار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام، ويعرف بالسياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الرواية، كثير المراسيل» (الفهرست: ٦٦)، كما ضعّفه العلامة الحلّي في (خلاصة الأقوال: ٤٢٤).

فضلاً عن أنّ السياري ينقل هذه الرواية هنا عن (بعض أصحابنا) دون أن يسمّي هذا البعض، فيكون في سند الحديث انقطاع أيضاً، ولهذا وصف العلامة المجلسي في (مرآة العقول ١٦: ٣٨٦) هذا الحديث بأنّه ضعيف من حيث السند، وتوجد أحاديث أخرى قريبة من مضمون هذا الحديث.

ب ـ إنّ سورة القدر والدخان ونحوهما تدلّ على نزول الملائكة والروح، لكنّها لا تدلّ على لقياها أحداً من المعصومين، أو نزولها عليهم حتى لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، في غير تنزيل القرآن عليه فيها، فالآيات تقول بأنّ هذه الليلة التي نزّل الله فيها القرآن الكريم على رسول الله هي ليلة حافلة بالتنزيل، وفيها تُتخذ القرارات الحاسمة أو يُعلن عنها ويبدأ تنفيذها، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما قرّر فيها أو نزل فيها مرتبطٌ بالنبي في غير تنزيل الكتاب العزيز، فلعلّ لنزولها مهمّات أخرى لا نعرفها، فما وجه الربط بين نزولها ووجود معصوم؟! وبين نزولها وكون هذا النزول على شخص المعصوم؟! فهي تعني أنّ هناك تنزيلات من السماء إلى الأرض في هذه الليلة، أمّا كيف تتمّ هذه التنزيلات؟ وهل تنزل على إنسان أم تنزل على عالم التكوين كلّه؟ فهذا شيء لا وجود له في الآيات الكريمة، إن لم يكن الأقرب أن يكون المراد بالتنزيل هو بداية تنفيذ القوانين الإلهيّة في هذا العام بناءً على استمرارها.

٣٩٢ـ الحقيقة بين مذهب بعينه والمذاهب المتعدّدة

السؤال: سماحة الشيخ الفاضل حيدر حبّ الله حفظكم الله عزاً لكلّ المسلمين. شيخي العزيز، لقد كان في اكتشافي لشخصكم الكريم ما أعتبره نعمةً كبيرة أن وجدنا فيكم المحاور الهادئ والصدر الرحب الذي يتسع لأبسط الأسئلة من ناحية أو أكثرها جرأةً من ناحية أخرى، ونكبر لكم دوركم الفذّ في نشر ثقافة التسامح والعقلنة في زمن تعالت فيه أصوات الغلوّ والتطرّف وإقصاء الآخر، ونأمل لكم المزيد من التوفيق في خدمة الإسلام. شيخي العزيز، لديّ الكثير من التساؤلات التي لا أجد غيركم لطرحها عليه، والتي يعصف بعضها بعقلي ويثير بي الكثير من القلق المعرفي، وبودّي أن أطرح عليكم هذه المرّة التساؤل التالي: هل يمكننا القول ونحن نعتقد أنّ المذهب الإمامي هو أقرب المذاهب للشريعة الإسلاميّة، أنّه يحتوي على نسبة كبيرة من الموافقة لها، ولكن هذا لا يمنع أن تحتوي بقيّة المذاهب على نسب أقلّ من الموافقة، وقد تكون غير موجودة في المذهب الإمامي، أم أنّ كلّ ما في المذهب الإمامي هو حقّ وكلّ ما خالفه هو باطل؟ أفلا يمكن افتراض أنّ إجماع علماء الإماميّة على بعض المسائل الدينية هو خطأ وأنّ الصواب هو فيما اختاره علماء بقيّة المذاهب؟ وهل يعقل أن يكون مذهبٌ معيّن صحيحٌ مائة بالمائة؟

● لا يمكن ـ حسب ما يبدو ـ إثبات صحّة مذهب بعينه على مستوى كلّ التفاصيل، ولا أظنّ أنّ أحداً يمكنه إقامة الدليل على ذلك بحيث يتطابق الحقّ مع كلّ ما هو موجود اليوم في المذهب الإمامي مثلاً، وهذه هي نظرية التعدّدية المعرفيّة، والتي تقول بأنّنا لو أخذنا منظومة معرفيّة معينة وقارنّاها بالمنظومات المعرفيّة الأخرى فإنّه من الصعب التأكّد فلسفيّاً من تمركز الحقيقة في المنظومة

الأولى وغياب الضوء عن المنظومات الأخرى، بل عادةً ما يكون ضوء الحقيقة منتشراً على كلّ المنظومات، مع اختلاف بينها في الكمّ تارةً، وفي الكيف ونوعيّة الحقائق في هذه المنظومة أو تلك أخرى، وهذه هي الرسالة النهائيّة لكتابي المتواضع (التعدّدية الدينية، دار الغدير، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠١م)، يمكنكم مراجعتها.

وحتى الأمور الإجماعيّة لا دليل على ضرورة تطابقها مع الواقع، فقد يخطأ العلماء في الاجتهاد فيتّفقون على شيء ثم ينكشف خطأ اجتهادهم، ومثل هذا كثير في تاريخ الاجتهاد الشرعي والكلامي عند المسلمين، كما قد حصل في سائر العلوم الإنسانيّة والطبيعية. وقد أشار لهذا الأمر العلامة الطباطبائي، وقد تعرّضت لرأيه في هذا الموضوع بالتفصيل في بعض البحوث الكلاميّة، ولا بأس بالإشارة إلى رأيه لرفع الاستيحاش، حيث يرى العلامة الطباطبائي أنّ فكرة إجماع الأمّة قد تمّ اختراعها من قبل الاتجاهات الفكريّة الغالبة في الساحة الإسلاميّة، لكنّ قضية إجماع الأمّة ـ في نظر الطباطبائي المفسّر لموقف الطرف الآخر ـ لم تكن لتكفي ما دامت الأمّة قد اختلفت فيما بينها، وهنا قاموا بأمر إضافي وهو أنهم «وضعوا أهل الحلّ والعقد أو علماء الأمة مكان الأمة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الأمة بأجمعها علماء تيار وطائفة واحدة من قبيل الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الإجماع) لعلماء كلام طائفة معيّنة من الطوائف، بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم..» (الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر: ١١٦).

وهذا الموقف من الإجماع يردفه العلامة بنقطةٍ حسّاسةٍ في غاية الأهمية من وجهة نظري، وهي أنّ الإجماع قد تحوّل ـ كلامياً ـ إلى وسيلةٍ لردّ كلّ دليل قرآني

أو عقلي أو من السنّة، يقول العلامة الطباطبائي: «.. من هذا المنطلق كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية أنّ حجّة المدّعي تتمّ عن طريق القرآن أو السنّة أو العقل، بيد أنها تُردّ ويُعرض عنها لكونها مخالفةً لإجماع علماء ومتكلّمي ذلك المذهب» (المصدر نفسه).

وهذه الظاهرة حسّاسة جداً في الفكر الديني؛ لأنّها تحيل التاريخ الديني إلى تاريخ مقدّس، وتضفي هذه القداسة على الفكر البشري الذي اتخذ الدين مادةً لدراسته.

إنّ هذه الظاهرة التي يرفضها العلامة الطباطبائي ـ أي ظاهرة رفض الدليل حتى لو تمّ لحساب إجماع طائفة أو جماعة أو فرقة ـ واسعة الانتشار، وتشمل مختلف المذاهب الإسلامية، فما أكثر الموضوعات التي يجري رفضها لهذا السبب، لكنّ القضية الأعمق من هذا الشكل الظاهري الذي قد لا يلاحظه الإنسان كثيراً ما دام غريباً أحياناً هو تأثير الإجماع نفسيّاً على الباحث، فمن يرفض الأدلّة لصالح الإجماع قد يُلبس رفضه هذا بصيغ تشكيكيّة في الأدلّة نفسها، وهو أمرٌ حاصل بدرجة معتدّ بها، بل إنّ مقولة المسلّمات وخطورة تأسيس منظومة جديدة تتخذ لنفسها في النطاق الكلامي حساسيةً خاصّةً.

ويرتّب الطباطبائي نتائجه على الأخذ بالإجماع أساساً علميّاً ضمن مجموعة أمور هي:

أ ـ يرى العلامة الطباطبائي أنّ تضييق دائرة الإجماع من إجماع الأمّة إلى إجماع طائفة أو مذهب قد تكون له سياقات أو خلفيّات أخرى أشدّ حساسيّةً، إذ يرى بأنّ عدم ضرر موقف فرقة أخرى من الإجماع كأنّ معناه خروجها عن الإسلام، يقول: «إنّ مخالفة أهل مذهبٍ من المذاهب الإسلامية لواحدةٍ من العقائد التي

يختصّ بها مذهب آخر لا يضرّ بالإجماع المنعقد في صفوف المذهب الثاني، وكأنّ أهل أيّ مذهبٍ من المذاهب الأخرى لا يدخلون في ملّة الإسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!» (رسالة التشيع في العالم المعاصر: ١١٦؛ وانظر أيضاً: كتاب الشيعة: ٨٢ ـ ٨٣).

إنّ هذه نقطة مهمة في تقديري؛ لأنّ الإجماع وفقاً لنظريّات حجيته المنطقية غير قادر (وكلامنا هنا بشكل أساسي في العقليات والكلاميات) على تفسير تجاهل الأطراف الأخرى، فإذا أردت أن أبحث في الإمامة بعد النبيّ فكيف يمكن التمسّك بإجماع أهل السنّة أو الشيعة على خلافة أبي بكر أو علي بن أبي طالب؟ إنّ المبرّرات النظرية لحجيّة الإجماع المنطقية (ولا دخل لنا هنا بالحجيّات الأصولية التي تعني التعذير والتنجيز) لا تستطيع أن تفي بالجواب عن هذا الموضوع؛ لأنّ مخالفة طائفة أخرى تُضعف من قيمة الإجماع وفقاً لنظريّة الكشف بمسالكها المتعددة، وهكذا إذا أخذنا نظريّات عدالة الصحابة وعصمة الأئمة وغيرها.. ما لم يجر إدخال الإجماع كوسيلة للكشف عن النص في دائرة الكلام.

ب ـ بلورة وحدة مذهبية غير قابلة للانفكاك، اذ يرى الطباطبائي أن من نتائج سريان روح الإجماع في العقائد والكلام تحديد الخيار بين أمرين: إمّا الاعتقاد الكامل بعقيدة هذا المذهب بكلّ حيثياتها أو الرفض الكامل، وبالتالي فلا يمكن الاخذ بمذهب والاعتقاد به دون الأخذ بكافّة أصوله والإذعان لها «دون بحث ونقاش سواء توفّر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفّر» (المصدر السابق)، على حدّ تعبير العلامة نفسه، وهذه الفكرة من العلامة يترتب عليها عدّة قضايا مهمّة يذكر بعضها العلامة نفسه أهمها:

أولاً: التعدّدية المعرفية داخل الدين الواحد وفيما بين المذاهب، فعندما نقول

بأنّ الإيمان بأساس إمامة أهل البيت عليهم السلام يفترض الاعتقاد بالتشيّع، ومن ثم لا نفكك بين هذا الاعتقاد بالأساس الأوّلي والاعتقاد ببقية الجوانب الاعتقادية الأخرى كالعصمة والرجعة والولاية التكوينية وعلم المعصوم وغيرها فهذا معناه مركزة الحقيقة داخل مذهب معين وعدم إمكانية القبول بأيّ نوع من التداخل أو التوزيع الحقائقي فيما بين المذاهب، أي أنّ هذا العقل لا يقبل بصحّة إمامة الأئمّة الاثني عشر الذين تقول الشيعة بإمامتهم وفي نفس الوقت بطلان مبدأ العصمة أو بعض امتداداته؛ لأنّ هذا العقل يفترض الصحّة في طرف فما دام الطرف الصحيح في خطّه العريض هو المذهب الشيعي فهذا معناه أنّ كافّة الحيثيات الاعتقادية في هذا المذهب صحيحة ولا معنى للتجزئة.

إنّ هذا العقل لا يتعقّل أن المذهب الحقّ هو التشيّع، لكنّ السنّة مصيبون في قضايا العصمة أو الولاية التكوينية مثلاً.. أو أنّه التسنّن لكن الشيعة مصيبون في الموقف من الصحابة أو خلافة عثمان مثلاً..

لكنّ العلامة حينما يتحدّث عن نفي الوحدة هذه ورفض التماسك هذا يعيد تشكيل الصورة من جديد، إذ نتيجة كلامه معرفياً إمكانية التجزئة أو إمكانية التوزيع الحقائقي في الواقع مادامت القضيّة خاضعة للدليل في مرحلة الإثبات والبرهنة، فلو لم يكن الواقع في تصوّر العلامة قابلاً لهذا النوع من الفرز والتجزئة لما أمكن له منح الاعتبار للقراءة الاستدلاليّة، ولما صحّ له أن يقول: سواء توفّر عليها الدليل الكافي أم لا.

ثانياً: إنّ منطق الإجماع ـ كسلوك ثقافي في علم الكلام ـ يؤدّي كما يصرّح به العلامة إلى قتل روح التفكير الاستدلالي، ويأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور (المصدر نفسه: ١١٦ ـ ١١٧)؛ لأنّ تقديم عقديات

ناجزة بمجرّد الاعتقاد بالمبدأ العقائديّ الأوّل يحيل العقل إلى عقل مستقيل مستريح مادام غير معترف بنتائجه المخالفة لأيّ مبدأ عقدي، ومعنى ذلك أنّ ثمّة أصالة للفكر والبحث العلمي في علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، وعندما تكون الأصالة للبحث الحرّ فهذا معناه انحسار سلطة التقليد التي يراها العلامة نفسه المجال لاكتساب التعصّب السلطة المطلقة وصيرورة الهيمنة له في جميع المسائل العقيدية على حدّ تعبيره (المصدر نفسه: ١١٧).

وهذا الإيمان المطلق أو شبه المطلق لدى العلامة بأصالة التفكير كلامياً يمكن اعتباره الثورة الفلسفية في علم الكلام، أي هو تأثير الفلسفة في الكلام عبر الطباطبائي ومن سبقه ولحقه، مع سكوتنا عما إذا أصيبت الفلسفة بهذا الداء أم لا.

ثالثاً: إنّ منطق الإجماع الذي يرفضه العلامة قد سرى ـ من وجهة نظره ـ إلى بقية العلوم والمعارف الإسلامية كالتفسير والفقه والأصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما يؤسف له في هذا الشأن أنّ هذا المنهج تجاوز المسائل الكلاميّة وأخذ يمتدّ إلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير والفقه والأصول وغيرها، بل سرت هذه الروح وأثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبيّة مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان، حتى أنّنا إذا قمنا بجولةٍ في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب وتصانيف عجيبة مثل الحنفية والشافعية، الكوفيين والبصريين ونظائر ذلك، بحيث تبادر كلّ مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصّة، وتأويل حجج الآخرين وأدلّتهم» (رسالة التشيّع في العالم المعاصر: ١١٧).

وهذا النص يشير إلى تحفّظ العلامة عن الإجماع لا بوصفه وسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلاني أو التعقّلي فحسب، بل حتى العلوم ذات الطابع

الكشفي والتعبدي، وهي نقطة تبيّن لنا أنّ العلامة لم يكن له موقف ميداني من الإجماع ـ أي الإجماع في ميدان علم الكلام ـ بل كان له موقف معرفي عام منه.

ج ـ من نتائج منطق الإجماع في الفكر الديني عند العلامة إعادة بلورة التراتبية المعرفيّة للأدلّة في عالم الإثبات الديني، فمن الطبيعي أن يكون النصّ الديني المتمثل بالكتاب والسنّة على الصعيد الإسلامي هو الأساس والمنبع المعرفي لأيّ باحث ديني يضع في مهماته كشف الموقف الديني من قضية عقدية تكوينية أو غير عقدية.. لكنّ نفوذ منطق الإجماع أدّى ـ وفق نظر العلامة ـ إلى تأخير الكتاب والسنّة وتراجعهما من الناحية الرتبية إلى الوراء لصالح الإجماع، ومن هنا يرى العلامة بأنّ ذلك قد أدّى إلى نوع من الشكلانية الاستدلالية للكتاب والسنّة، اذ تحوّلت وظيفتهما إلى وظيفة تشريفية صورية فيما اتخذ الإجماع موقعيّةً أشدّ قوّة ومتانة (المصدر نفسه).

وكمؤشّر ميداني على هذه الظاهرة، يرى العلامة أنّ العلماء ولتأكيد عقائد مذاهبهم صاروا يطرحون إجماع أهل مذهبهم أولاً، ومن ثم يتعرّضون للدليل القرآني والحديثي، والنتيجة المترتبة على هذا التقديم الذي يخفي وراءه موقفاً إزاء درجات القيمة المعرفية للكتاب والسنّة والإجماع هي تركيز الباحث نظره على محاولة تأويل النصوص لصالح مفاد الإجماع، وهو أثر يرى العلامة أنّه سرى حتى إلى العلوم الأدبيّة من النحو والصرف وغيرهما، يقول: «.. على أساس ذلك نفسّر ما يذهب إليه أبناء كلّ مذهبٍ من هذه المذاهب، وهو يستدل في إثبات عقائده الخاصّة بإجماع قومه أولاً، وبالكتاب والسنّة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسّك بإجماعات أهل مذهبه ليقلّل من أهميّة أدلّة الكتاب والسنّة التي يسوقها الآخرون، وهو يؤوّلها صراحةً ودون محاباة كي يهرب من حجيتها وما تلزمه به،

وقد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الأدب، إذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعر أو نثر عربي، بتأويلها وحملها على التقدير وما إلى ذلك» (المصدر نفسه).

إنّ هذا الموقف من العلامة الطباطبائي ـ والذي ذكره في حواره مع المستشرق هنري كوربان قبل حوالي الخمسين سنة ـ يعدّ واحداً من البدايات الهامة على هذا الصعيد من جانب شخصية بهذا المستوى من الأهميّة. والملفت للنظر في ظاهرة تأخّر الكتاب والسنّة أمام سلطة ونفوذ الإجماع عند العلامة هو شيوع ظاهرة التأويل، بمعنى التصرّف بالنص بما ينسجم مع الإجماع والأصول المقرّرة سلفاً، وهذا التأويل له ـ عند العلامة ـ قدرة الشمول لكلّ مدرك إلا الإجماع نفسه، فإنه غير خاضع لقوانين التأويل وسلطته (رسالة التشيّع في العالم المعاصر: ١١٨).

وهكذا نجد أنّ الإجماع مثّل أحد أهم عوامل شلل التفكير الحرّ والإنتاجية الفكرية، ومثّل واحداً من أهم العوامل المخدّرة للتفكير البشري الديني.

٣٩٣ـ ألا يعدّ تجاهل مثل الزلازل والبراكين نقصاً في إثبات حكمة الصانع بالاستقراء؟

السؤال: قد يقول معترض على استدلال السيد محمد باقر الصدر في كتابه الأسس المنطقيّة، بأنّ السيد لماذا أخذ الظواهر الإيجابيّة فقط في إثبات الحكمة ولم يأخذ الظواهر السلبيّة إن صحّ التعبير من أمثال: الأعاصير والفيضانات والزلازل والأمراض؟! أنا كمسلم أؤمن بتفسير غيبي لهذه الظواهر، ولكن كمستدلّ استقرائي لإثبات الصانع الحكيم أين أضع هذه الظواهر من جوانب الاستدلال؟

● البحث عن الله سبحانه وتعالى في الفلسفة وعلم الكلام يقع في أكثر من

مرحلة، أولاها إثبات الألوهيّة ووجود الذات واجبة الوجود، ثم بعد ذلك الحديث عن الصفات، وإثبات الصفات له طريقان:

الطريق الأوّل: وهو طريق الذات الإلهيّة نفسها، بمعنى أنّ دليل إثبات الذات هو بعينه الدليل على إثبات تمام الصفات الكماليّة للذات نفسها، وهو الطريق الذي يدّعي الصدرائيّون أنّهم فعلوه، ذلك أنّ برهان الصدّيقين عندهم يثبت الواقعيّة المطلقة التي لا حدود لها، فتتصف بالكمال المطلق، إذ أيّ نقص يمكن فرضه فسوف يكون حدّاً للذات الإلهيّة المفروض ببرهان الصديقين أنّه لا حدّ لها؛ لأنّها محض الواقعيّة والوجود، فيما الحدود تنشأ من الماهيات التي لا مجال لها في ساحته تبارك وتعالى بحكم إطلاق وجوده ومحض وجوده، إذ الماهية هي حدّ الوجود، فلا ماهية لمطلق الوجود، وعليه فكلّ صفة كماليّة يمكن إثباتها لذات الباري بنفس دليل إثبات وجود الباري نفسه، وكلّ صفة نقص يمكن سلبها عن الذات بنفس دليل إثبات هذه الذات أيضاً، وبهذا نثبت كلّ الصفات الذاتيّة الكماليّة له تعالى.

الطريق الثاني: وهو الطريق الذي اتبعه مجموعة من الفلاسفة والمتكلّمين وأهل الحديث، وهو إثبات الصفات من خلال المخلوقات لا من خلال ذات الخالق، وفي هذا الطريق يصار إلى الانطلاق من ذواتنا والخلق المحيط بنا (الآيات الأنفسيّة والآفاقيّة)، لكي نتأمّل في هذا الخلق، فنحاول اكتشاف صفات الخالق من خلال آثار صنعه وخلقه.

وفي هذا الطريق نجد أمثال السيد محمد باقر الصدر في مختلف كتبهم الفلسفية والكلاميّة، يحاولون إثبات الباري وصفاته عبر البريّة والخلق، فيستخدمون قانون العليّة، أو برهان الحدوث، أو برهان الحركة الأرسطي، أو برهان النظم،

أو برهان التوجيه والاستهداء، أو غير واحد من البراهين القائمة على مبدأ استحالة التسلسل العلّي، ونحو ذلك.

إنّ المنهج هنا مختلف فيما يتعلّق بقضيّة الصفات الإلهيّة؛ ذلك أنّ التأمّل في الخلق يمكنه أن يُثبت الذات الخالقة ومعها بعض الصفات، لكنّه لا يمكنه إثبات الذات الخالقة ومعها تمام الصفات الكماليّة، فبرهان الحدوث مثلاً يمكنه أن يثبت أنّ لهذا العالم خالقاً قديماً، لكنّه غير قادر أن يثبت وحدانيّة هذا الخالق إلا بمعونة معطيات إضافيّة.

من هنا نجد أنّ الذين استخدموا هذه الطرق الآفاقيّة والأنفسيّة حاولوا إثبات الصانع المتصف ببعض الصفات، وبتعبير بعضهم: يمكن بهذا الطريق إثبات تمام صفات الكمال الموجودة عند المخلوقات بحدّها الأعلى، فعندما يُثبت هذا الفريق وجود الصانع فسوف يثبت ضمنيّاً بعض صفاته لا تمام صفاته، على خلاف الفريق الأوّل فإنّه عندما يثبت وجود واجب الوجود فهو يُثبت بنفس دليل الوجود تمام صفات هذا الموجود الواجبي.

بناءً عليه، فعندما يثبت السيّد محمد باقر الصدر في (الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٩٩ ـ ٥١٤) وجود الباري تعالى عبر المنهج الاستقرائي، فهو يستخدم النوع الثاني من الطرق التي تثبت الصفات، لهذا نجده يعبّر بإثبات الفاعل العاقل، أو إثبات الصانع الحكيم، ويقصد بذلك هنا إثبات وجود الصانع الذي هو شيء مغاير للطبيعة التي هي غير عاقلة (وقد شرح بنفسه معنى الحكمة عندما قابلها بعدم العقل ولا الوعي، وذلك في ص ٥٠٢)، ولا يثبت دليل السيد الصدر تمام الصفات الكماليّة للباري بما فيها صفة الحكمة بالمعنى الثاني، أيّ الهادفيّة والعدالة والخيريّة والكماليّة في كلّ شيء، فإنّ طبيعة دليله على

إثبات وجود الصانع لا يسمح له بذلك، لهذا فهو ـ ككثير من الفلاسفة والمتكلّمين ـ بحاجة لخوض مرحلة ثانية لإثبات تمام الصفات الكماليّة الأخرى، وحيث إنّه لم يكن بصدد ذلك لهذا كفاه هذا الدليل في إثبات الصانع الفاعل العاقل.

وبرهان إثبات الفاعل العاقل بالاستقراء يكفي فيه إثبات العاقليّة لا إثبات تماميّتها من سائر الجوانب، بمعنى لو أنّنا عثرنا على كتابٍ في الرياضيات، فإنّ المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يثبت لي أنّ هذا الكتاب لم يأت صدفةً بحيث اجتمعت حروفه في الهواء صدفةً لتنزل على صفحاته فيخرج كتابٌ رياضي معقّد ورائع ومذهل، وهنا لو فرضنا أنّ في هذا الكتاب خطأ أو أكثر في بعض المعادلات الرياضيّة فهذا يثبت خطأ الكاتب (الفاعل العاقل) لكنّه لا يلغي فرضيّة أنّ هذا الكتاب قد جاء بفعل فاعلٍ عاقل لا من الصدفة وبلا علّة أو من ذاته أو من فاعل لا عقل ولا وعي ولا إدراك له، وهذا ما كان السيد الصدر بصدد إثباته.

فحتى لو فرضنا أنّ الزلازل والبراكين وغيرها تعدّ مشاكل في صنع الكون (وكثير من الفلاسفة المتأخّرين لهم وجهة نظر في برهان النظم أساساً) لكنّ الكون رغم وجودها يظلّ يساعد بطريقة المنهج الاستقرائي على إثبات الفاعل الصانع العاقل لهذا الكون، أمّا إثبات تمام الصفات الكماليّة الأخرى له كالعدل والخيرية المطلَقَين فيحتاج لاستئناف أبحاث جديدة في الصفات، وهناك لابدّ للسيد الصدر من أخذ ما أشرتم إليه بعين الاعتبار لكي تكتمل الصورة عنده، فالحكمة بمعنى العقل شيء، فيما الحكمة بمعنى الهادفية والخيريّة والعدالة والكمالية المطلقة شيء آخر، فلا يرد إشكالكم على السيد الصدر في الأسس

المنطقيّة للاستقراء، وإن كان وارداً في أصل بحث الصفات لا سيما على الطريق الثاني، إذا سلّمنا مع الصدرائيّين بسلامة طريقهم الأوّل.

٣٩٤. تساؤلات حول إثبات الصفات الإلهيّة بالمنهج الاستقرائي

السؤال: بوركت مولاي الجليل على إجاباتك في قضيّة الصفات الإلهيّة والإشكال على السيد الصدر رحمه الله، ولديّ بعض التساؤلات حول ما ذكرتم في جوابكم النافع المفيد، وهي:

السؤال الأوّل: أليس تعبير السيد الصدر في كتابه الفتاوى الواضحة بعبارة الصانع الحكيم وبعبارة الذات الحكيمة في كتابه الأسس المنطقيّة للاستقراء دليلاً على كون الاستدلال الاستقرائي تام بحيث يثبت الصفات الكماليّة الأخرى لله سبحانه؟ وإلاّ لما عبّر بذلك ولم يقل مثلاً الصانع العاقل أو الذات العاقلة؟

السؤال الثاني: لقد حاول الصدر في كتابه الفتاوى الواضحة إثبات عدل الله عن طريق استقرائيّ ولو بشكل مبسّط يدعمه الوجدان، ألا يعدّ ذلك مكمّلاً لإثبات وجوده سبحانه استقرائيّاً؟

السؤال الثالث: لقد سمعت من مصادر موثوقة أنّ السيد الصدر أراد أن يؤلّف كتاباً في العقائد، ولكن لم يسعفه الوقت في ذلك، فهل هذا صحيح؟

السؤال الرابع: إنّ السيد كاظم الحائري في كتابه (أصول الدين) كان يرى إمكانيّة الاستدلال العلميّ الاستقرائي على إثبات الصفات الكماليّة لله من العلم والحكمة والقدرة التي لا يحدّها شيء، فهل هذا صحيح؟

السؤال الخامس: بدليل مبسّط يفهمه كلّ الناس على اختلاف عقولهم، وبعيداً عن لجج الاستدلال المعمّق، كيف أستدلّ على وجوده سبحانه استدلالاً يدعم

فطرتي المسلمة في ذلك؟ وهل تصلح هنا عبارة الصدفة لا تكون أكثريّة أو دائميّة، وإن كانت نفس هذه العبارة استقرائيّة؟

السؤال السادس: كيف أستطيع أن أؤهّل نفسي علميّاً لهضم وفهم كتاب (الأسس المنطقيّة) للسيد الصدر بشكل معمّق؟ علماً أنّني خرّيج كليّة حاسبات.

السؤال السابع: في منظومتنا العقائدية كمسلمين أولاً وكشيعة ثانياً، نرى أنّ الابتلاء والاختبار الإلهيّ للناس من مرض وجوع وفقر له سببان: فإمّا هو عقابٌ للإنسان بسبب ذنوبه أو رفعٌ لمقامه بسبب تكامله، والسبب الأوّل لا شبهة فيه، ولكنّ السبب الثاني يحتاج لشيء من التوضيح يلامس الوجدان ويجلي الفطرة السليمة، فما الحكمة الإلهيّة القائمة على إعطاء المقامات الكريمة للإنسان مقابل عذابه؟ بحيث كلّما كان العذاب والألم أشدّ كان المقام أرفع؟ أليس الله رحيماً غفوراً رحماناً حناناً؟ فلماذا إذاً هذه الفلسفة القائمة على الثواب مقابل الألم؟ وفقكم الله لما يحبّ ويرضى ورزقكم الجنان العلى مع محمّد وآله الطيبين الطاهرين، وصياماً مقبولاً ومقاماً كريماً.

● حيث طلبتم أجوبةً ملامسةً للوجدان، وبعيدةً عن التعقيدات العلميّة، يمكنني القول باختصار:

١ ـ لقد شرح السيد محمّد باقر الصدر معنى (الحكيم) في كتاب (الأسس المنطقيّة)، وأنّه يقصد به ما قابل الصدفة وخلق الطبيعة لنفسها أو خلق ما هو مثلها لها، فما دام قد أوضح مراده فلا داعي لتحميله معاني أخرى لكلمة حكيم أو عاقل، حتى لو كانت تلك المعاني تحتملها اللغة نفسها بما هي لغة.

وكلامي كلّه كان في الجواب السابق حول ما جاء في كتاب (الأسس المنطقية) لا غير، تبعاً لسؤالكم هناك.

٢ ـ إنّ السيد الصدر يرى إمكان إثبات بعض الصفات بالاستقراء، لكنّ إثبات تمامها وبحدّها الأعلى به أمر ليس سهلاً، بل هو في نظري كالمستحيل، نعم يمكن ترجيحها لا إثباتها.

٣ ـ سمعت بموضوع كتاب العقائد، ولكن لا علم لي بوجوده اليوم.

٤ ـ إنّ استدلال السيد الحائري ليس سوى تكملة لدليل السيد الصدر في (موجز أصول الدين) وأمثاله، ولا مانع ـ كما قلت ـ من إثبات بعض الصفات بالاستقراء.

٥ ـ كما تستدلّ بالفطرة على أنّ كتاب (رأس المال) لكارل ماركس أو كتاب (قصّة الحضارة) لويل ديورانت، لابد أن يكون جاء من كاتبٍ عاقل، كذلك تستدلّ بالفطرة والعفويّة على كون كتاب الطبيعة كذلك، أمّا صفاته فهذه مرحلة أخرى. ولا أعرف لماذا عندما نصل إلى الله تكثر الفرضيات، أما في حياتنا اليومية التي نطبّق فيها الاستقراء ونقبل بكلّ العلوم الحديثة القائمة في غالبها على الاستقراء، ونقبل عمليّاً دوماً بقانون استحالة أكثريّة الصدفة، أمّا هنا فلا نلتفت لأيّ إشكال، بل يصير عندنا دوماً علمٌ ويقين.

هذا مجرّد منبّه وجداني للموضوع، فافرض أنّك لا تسير في حياتك على الاستقراء أو على قانون (إنّ الصدفة لا تكون أكثريّةً) ـ سواء كان قانوناً عقليّاً قبليّاً أم هو بنفسه قد جاء نتيجة استقراء متراكم ـ هل ستظلّ حياتنا على ما هي عليه أمّ أنّ نظام حياتنا وتفكيرنا ووعينا للأمور ودرجات يقيننا واحتمالاتنا ستختلّ بدرجة كبيرة إن لم نقل ستنقلب رأساً على عقب؟ فلنرجع إلى وجداننا، لنرى كيف سيسخر منّا الجميع عندما نقول لهم بأنّ وكالة ناسا الفضائيّة بكلّ ترسانتها ووجودها جاءت صدفةً ومن دون عقلٍ مدبّر، لكنّنا نستحي أن نقول

ذلك حول وكالة الكون بأجمعه في افتراض وجود علّة خلفه!! أمّا البحث في هويّة هذه العلّة، وما هي؟ وما هي صفاتها؟ وهل هي أمر ماديّ أم مجرّد؟ فهذا أمر آخر، إنّما كلامي في أصل الموضوع وبطريقة وجدانية بحتة وغير معقّدة علميّاً.

٦ ـ إنّ فهم كتاب (الأسس المنطقيّة) بحاجة لبعض المقدّمات الرياضيّة والمنطقيّة، وبإمكانك الاستماع لشروحه الموجودة على الشبكة العنكبوتيّة (الأنترنت)، وكذلك شروحه أو تعليقاته المطبوعة.

ومن أبرز شروحه الصوتيّة وكلّها تقريباً غير كاملة:

أ ـ شرح السيد كاظم الحائري في حوالي ٣٠ محاضرة مسجّلة.

ب ـ شرح السيد علي أكبر الحائري في حوالي ٨٣ محاضرة.

ج ـ شروح السيد عمار أبو رغيف، ولعلّها غير متوفّرة اليوم.

د ـ ألقى السيد كمال الحيدري حوالي ٨ محاضرات حوله في درسه الأصولي منذ ثلاث سنوات تقريباً، ويمكن أن تعدّ هذه المحاضرات بأنّها توضيحية عامّة.

وأمّا أبرز الكتب التي يمكن أن تعين في شرحه فهو:

أ ـ كتاب الاستقراء والمنطق الذاتي ـ دراسة تحليلية شاملة لآراء المفكّر الكبير السيد محمد باقر الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء ـ ليحيى محمد، وهذا الكتاب عبارة عن جهود ٢٠ عاماً، وقد كان في البداية عبارة عن مقالات، ومن ثم جمعها المؤلّف وصهرها في كتاب، وقد تميّز أيضاً باعتماده على الكثير من المصادر الغربيّة. وصدر عن مؤسّسة الانتشار العربي عام ٢٠٠٥م.

ب ـ كتاب منطق الاستقراء للسيد عمار أبو رغيف، صدر منه جزءٌ واحد عبارة عن مقدّمات رياضية وبحثية في هذا المجال، ولكن لم يوفّق لإكمال هذا

المشروع على مستوى الطباعة حتى اليوم، نسأل الله له التوفيق.

ج ـ كتاب المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، للسيد كمال الحيدري، صدر عام ٢٠٠٤م، وهو محاولة توضيحية أو إعادة صياغة لكتاب الأسس المنطقية للاستقراء، بالإضافة إلى بعض المقارنة مع الفلسفة الإسلاميّة المدرسيّة.

د ـ كتاب باللغة الفارسية تحت عنوان مباني منطقي استقراء، ألّفه غلام رضا زكياني.

هـ ـ كتاب عبارة عن رسالة دكتوراه للشيخ مرتضى الفرج من الكويت، وهي باللغة الإنجليزية، ولعلها لم تطبع إلى الآن حسب معلوماتي.

و ـ كتاب (في رحاب الفكر الاستقرائي للشهيد الصدر) للسيد رضا الغرابي، في ثلاثة مجلدات.

وأمّا أبرز المقالات المساعدة، فهو ما يلي:

أ ـ مدخل إلى نظرية الاحتمال، للشيخ أحمد عبد الله أبو زيد، وقد صدرت في مجلّة فقه أهل البيت العربيّة، في الأعداد ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١.

ب ـ الصدر ونظريّة الاستقراء، للشيخ مهدي الهادوي الطهراني، وهي دراسة فارسيّة في الأصل نشرت في مجلة كيهان انديشه في العدد ٣٦، من عام ١٩٩٢م، ثم ترجمت للعربيّة ونشرت في مجلّة نصوص معاصرة في العدد ٢٧، لعام ٢٠١٢م.

ج ـ منطق استقراء علمي، للدكتور الشيخ عبد الحسين خسروپناه، وهي مقالة نشرت في مجلة كلام إسلامي التي تصدرها مؤسّسة الشيخ جعفر السبحاني في العدد ٣٧.

د ـ ما يعدّ أقدم دراسة نقدية لهذا الكتاب، وهي للدكتور عبد الكريم

سروش، حيث نشرت في كتابه (تفرّج صنع)، وانتقد السيد الشهيد ـ رغم مدحه كثيراً له ـ لكنه يرى أن محاولة السيد الشهيد محاولة سيكولوجية أكثر من كونها محاولة منطقيّة. ومن ثم قام السيد عمار أبو رغيف بترجمتها إلى اللغة العربيّة، ونشرت في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش)، عام ١٤٠٩هـ. وثمّة ردود على الدكتور سروش، أبرزها:

الردّ الأول: وهو نفس ردّ السيد عمار أبو رغيف في كتابه السالف ذكره، حيث ترجمه إلى العربية عارضاً نظرية سروش، ومن ثمّ الردّ عليها.

الردّ الثاني: وهو ما قام به الدكتور يحيى كبير، أستاذ الفلسفة في جامعة طهران، ومقالته تحت عنوان: الشهيد الصدر ومسألة الاستقراء، نقد إشكاليات سروش، ونشرت مترجمةً إلى اللغة العربية في مجلّة نصوص معاصرة في العددين ١٣ـ ١٤ عام ٢٠٠٨م.

هـ ـ النقد الثاني جاء تحت عنوان (نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر) وهو مقال للدكتور جميل قاسم، نشر في مجلة المنهاج، في العدد ١٧ عام ٢٠٠٠م.

و ـ العلاقة الجدليّة بين الاستقراء والتجربة، للدكتور محمد فنائي أشكوري، وهي مقالة باللغة الفارسية نشرت مترجمةً إلى اللغة العربية في العدد ٢٩ من مجلة نصوص معاصرة، عام ٢٠١٣م.

٧ ـ يجب فهم فلسفة الحياة الدنيا، فسؤالكم كمن يسأل لماذا يجب أن أتدرّب في مراكز التدريب لأصبح رياضيّاً؟ لماذا يجب أن أتعب لأصبح طبيباً؟ إنّ الله خلق العالم بنظام يدخل فيه الإنسان مرحلة التخرّج بعد معاناة، والمعاناة هي فرص يعطيها الله للإنسان كي يوفّر له إمكانية النجاح، مثل صفوف المدرسة هي

فرص تعطى للطلاب لكي يلتحقوا بها فيصبحوا أطباء، أمّا لماذا خلق الله العالم هكذا فلم أجد حتى الآن دليلاً على إثبات العلّة الغائيّة، لكن ذلك لا يلغي أن يكون ذلك عدلاً.

٣٩٥. هل للأفعال أثر رجعي على الإنسان؟ وكيف؟

السؤال: يقال بأنّ هناك أثراً رجعيّاً لكلّ الأعمال التي يعملها الإنسان، فمثلاً أكل اللحم الحرام يؤثر رجعيّاً على الإنسان. سؤالي: ما هو مفهوم الأثر الرجعي وما مدى صحّته؟

● إذا كنتم تقصدون النتائج الواقعيّة للأكل الحرام مثلاً فهذا شيء موجود، وقد نصّت عليه النصوص الكثيرة في الكتاب والسنّة، كما يذهب إليه الكثير من علماء العدليّة (من إماميّة ومعتزلة) ممّن قال بأنّ الأحكام الشرعيّة ترجع إلى المصالح والمفاسد الموجودة في المتعلّقات والأفعال، ويكون المعنى هو أنّ شرب الخمر يترك آثاراً روحية ونفسية وسلوكيّة واجتماعيّة على الإنسان، تماماً كما يترك آثاراً أُخرويّة من المؤاخذة والعقاب، وهكذا الصلاة فهي توقع في القلب نورانيّةً خاصّة بمعنى معيّن، ولها نتائج إيجابيّة على المستوى الفردي والاجتماعي. هذا هو الأثر الرجعي بمعنى الأثر الراجع والنتيجة العائدة للإنسان أو عليه من هذا الفعل أو ذاك..

أمّا إذا كنتم تقصدون أنّ الفعل الذي نقوم به اليوم يترك أثراً رجعيّاً ـ بالمصطلح القانوني للكلمة ـ على أمور تتعلّق بالأمس، فهذا لا صحّة له إلا في إطار أربعة مفاهيم بمعنى من المعاني (إذا استبعدنا مثلَ فكرة الشرط المتأخّر في أصول الفقه، وبعضَ التفاصيل الجزئيّة)، وهي:

المفهوم الأوّل: مفهوم الحبط، بمعنى أنّ بعض الأفعال توجب حبط قيمة أفعال سابقة حسنة، مثل الشرك الذي نصّ القرآن الكريم على أنّه يوجب حبط أعمال الإنسان وذهابها سدى، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر: ٦٥)، وقال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ**﴾ (الحجرات: ٢).

وهناك كلامٌ كثير جدّاً في قضيّة الحبط في علمَي الكلام والتفسير، وثمّة تفسيرات كثيرة وجدل طويل حول هذا المفهوم ومدياته، يمكن مراجعته في محلّه، فالشرك هنا له أثر رجعي على أعمال سابقة، بمعنى أنّه يعطّل مفاعيلها ونتائجها، ويقطع الرابطة بين الفعل ونتيجته.

المفهوم الثاني: وهو مفهوم المغفرة والعفو، بمعنى أنّ الله سبحانه إذا فعل الإنسان فعلاً سيئاً استحقّ نتائج عليه، ولحقته هذه النتائج المأساويّة كدخول النار مثلاً، لكنّه عندما يقوم بالتوبة فإنّ الله سبحانه يغفر له، ومعنى المغفرة هو أنّ تلك النتائج السلبيّة التي سوف تترتّب على فعله السلبي (على الأقلّ أخرويّاً) سوف تتلاشى وتزول، وكأنّ الفعل لم يقع، ولهذا ورد في بعض الأحاديث أنّ الله يُنسي الأرض ما فعل هذا الشخص بحيث وكأنّه لم يفعل أيّ شيء، فالتوبة هنا لها أثر رجعي على أفعال سابقة كما أوضحنا.

المفهوم الثالث: مفهوم تبديل السيئات إلى حسنات، وهذا ما ذكره الله في القرآن الكريم حيث قال: ﴿**إِلَّا مَنْ تَابَ وَآَمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾ (الفرقان: ٧٠)، وهذا نوع من

التفضّل الإلهيّ، فبعض الأعمال والطاعات قد توجب ليس فقط استحقاق الثواب عليها، ولا فقط زوال الآثار السلبيّة للأفعال السيّئة السابقة عليها، بل توجب تحوّل السيئات التي سبقتها إلى حسنات فتترتّب على تلك السيّئات آثار الحسنات، فالتوبة مع الإيمان مع العمل الصالح هذا كلّه يوجب انقلاب السيّئات إلى حسنات.

المفهوم الرابع: وهو مفهوم دنيوي فقهي قانوني، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي بقاعدة الجَبّ، ويقصد بها أنّ الإسلام يجبّ ما قبله، بمعنى أنّ ما فعله أو تركه الإنسان قبل الإسلام يصبح وكأنّه لاغياً عندما يدخل في الإسلام. والمقدار المؤكّد لهذه القاعدة هو الشؤون الدينية وقضايا حقوق الله كقضاء الصلاة والصوم مثلاً، ولا تشمل القضايا الحقوقيّة بين الناس، فلو قتل شخصٌ آخر فإنّ إسلامه بعد ذلك لا يعفيه من عقوبة القصاص، وهكذا لو سرق أو غير ذلك. وللفقهاء في حدود هذه القاعدة كلامٌ وتفصيل.

وكلّ واحد من هذه المفاهيم الأربعة توجد حوله دراسات في العلوم المختصّة به كعلم العقائد والتفسير والحديث والفقه، وهناك نقاشات في أصل تفسير هذه المفاهيم الأربعة وفي القبول بها وفي حدودها ومجالاتها.

٣٩٦. هل دراسة المنطق ضروريّة قبل الفلسفة؟

السؤال: هل دراسة المنطق ضروريّة قبل قراءة الفلسفة؟ أم لا علاقة للأوّل بالآخر؟

● تعرفون أنّ الدراسات المنطقيّة كانت سابقاً جزءاً من الدراسات الفلسفيّة، فمشروع ابن سينا الفلسفي في كتاب الشفاء كان يستوعب الإلهيّات

والرياضيات والمنطقيّات والطبيعيّات، بعد أن خرجت العلوم الاعتباريّة ـ كاللغة ـ عن دائرة الفلسفة في العصر الإسلامي، وقد كانت في العصر اليوناني، كما يراه غير واحد من مؤرّخي الفلسفة، جزءاً من الدرس الفلسفي.

أمّا اليوم، فنحن نجد مختصّين بمجال المنطق دون أن يكونوا على تماس تخصّصي بمجال فلسفة الوجود، والعكس صحيح، كما أنّ المنطقيات قد بدأت تُفصل تدريجيّاً عن الفلسفة منذ عصر صدر المتألّهين الشيرازي إلى اليوم.

من هنا، يمكن لنا أن نقول بأنّ دراسة المنطق إنّما تكون ضروريّةً لطالب الفلسفة من حيث وجود بعض التداخل بين فلسفة الوجود وبين المنطقيّات، كما يُنصح بدراسة المنطق كونه يسهّل فهم الكثير من المصطلحات التي تمرّ في الدرس الفلسفي بطريقة عفويّة، يُفترض معها أنّها مفهومة مسبقاً من الدرس المنطقي نفسه.

وعليه، فإذا أردنا أن نتعامل مع الفلسفة الوجوديّة القائمة في العالم الإسلامي فإنّ من الجيّد والأفضل، بل من الضروري في بعض المجالات، أن تكون هناك معلومات مسبقة منطقيّة، لاسيما في مجال تفكيك المفاهيم وشرح المصطلحات وأنواع القضايا والأقيسة وما شابه ذلك، فإنّ ذلك يسهّل ـ بل ويصحّح ـ عملية فهم كلام الفلاسفة ويجلي المنطلقات وطرائق التفكير عندهم بدرجة معيّنة. وإلا فيمكن القول بأنّه لولا هذا التواشج الذي ما يزال قائماً لأمكن فهم المعطيّات الفلسفيّة دون حاجة لدراسة المنطق.

نعم الخروج بنتائج فلسفيّة أو الاجتهاد الفلسفي أمرٌ غير ممكن من دون بناء منطقي مسبق عند الباحث نفسه؛ لأنّ المنطقيّات تلعب دور البناء المعرفي والمنهجي في عملية التفكير الفلسفي.

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

٣٩٧. التقليد في تفسير القرآن، والاستفادة من التفاسير المعاصرة

السؤال: من المعلوم عدم جواز التقليد في الأمور العقائدية، فهل يمكن توضيح في أيّ صنف يقع تفسير القرآن؟ وما هو معيار اتّباع التفسير الصحيح مع الأخذ بالاعتبار أنّ أغلب التفاسير المشهورة هي تفاسير قديمة ولا تتلائم مع التطوّر الفكري للمجتمعات، وبالخصوص الآن حيث تتعرّض المنظومة الدينية لانتقادات واسعة وهجمات شرسة، فيتطلّب ردوداً تحاكي مفهوم العصر الحالي. وهل يجوز أن نستخدم تفاسير حديثة لبعض المفاهيم القرآنيّة من المفكّرين الإسلامين المعاصرين ممّن يتقاطعون معنا في الاعتقاد المذهبي؟ رغم إيماني بأنّ هذا الاستفهام الأخير يحمل نظرة ضيّقة.

● توجد في كلامكم عدّة نقاط ينبغي التوقّف عندها:

النقطة الأولى: لا يوجد في الرجوع إلى كتب التفسير شيء اسمه: عقيدة المفسّر، بمعنى أنّ كلّ التفاسير بالنسبة إلينا يمكن الاستفادة منها، سواء كان أصحابها منتمين لهذا المذهب أو ذاك، فعلم التفسير هو علم الدراسة اللغوية والتاريخية والمقارنة والمقاربة للنصّ القرآني، وهو في حيّز كبيرٍ منه يمكن أن يمارسه حتى شخص غير مسلم، فإذا جاءنا غير مسلم لكنّه خبيرٌ باللغة العربية وبتاريخ العرب والمسلمين الأوائل وقدّم مساهمةً في فهم آيةٍ ما أو سورةٍ، فليس

من العيب أن ننظر فيما قدّم، بل من النافع، فإذا وجدناه مقنعاً فلن نتحرّج أبداً من الأخذ منه، والقول بأنّنا استفدنا منه معنى في النصّ لم نكن ملتفتين إليه من قبل، فالتفسير ليس تقليداً في الفقه حتى نقول بوجوب أن يكون المفسّر الذي نقرأ أو نرجع لكتابه حائزاً على الشرط الفلاني أو غيره؛ لأنّه لا يوجد في التفسير ـ بما هو تفسير ـ تقليدٌ، بل هي قضيّة قناعات ناتجة عن مبرّرات موضوعيّة.

وعليه، فمن الضروري للمفسّر أن يراجع كتب التفسير بمختلف مذاهبها ومدارسها الفكريّة حتى يتمكّن من الخروج بصورة شاملة عن الموضوع، وإن كنت أرغب له في البداية أن يراجع اللغة والتاريخ وأمثالها فقط، حتى لا تصبح كلمات المفسّرين سلطاناً مهيمناً عليه في عالم اللاوعي، فيقعده ذلك عن ممارسة الاجتهاد في التفسير، كما حصل ويحصل لكثيرين.

النقطة الثانية: التفاسير القديمة ليست عيباً ولا باطلة، ومجرّد أنّها قديمة لا يعني أنّه ينبغي أن نتعيّب منها أو نردّها، فبعض التفاسير القديمة أكثر دقّةً وعلميّة من الكثير من التفاسير المتأخّرة المتأوّلة والمتكلّفة والمتمحّلة فهوماً غريبةً للنصوص، والتي حمّلت النصّ ضغوطاتها التي عاشتها أمام التيارات الأخرى، وأسرفت في التفسير إسرافاً عظيماً، فعندما كانت تواجه العلوم الطبيعية صارت ترى القرآن كلّه كيمياء وفيزياء ومعادلات حسابية، وعندما انتهى عصر الصراع مع العلوم الطبيعية وجاء عصر الخصام مع العلوم الإنسانية صار القرآن كلّه علم اجتماع وعلم نفس وغير ذلك، فأُخضعت النصوص، ليفضّ الاشتباك وتحسم معركتنا مع خصومنا في واقعنا المعاصر.

الموضوع الرئيس في التفسير من وجهة نظري هو موضوع تعيين المنهج من جهة (كليّات التفسير)، وموضوع مرجعيّة اللغة بمعناها الواسع ومرجعيّة

التاريخ ومرجعية القرآن نفسه، إلى جانب الاستفادة ممّا ثبت بشكل مؤكّد من السنّة، وهذه أمور يمكن للمفسّر القديم أن يستفيد منها أحياناً بشكلٍ أكبر من المفسّر المعاصر، وهناك فرق بين أن نصف التفاسير القديمة بأنّها مضادّة للعقل الحاضر، أو نقول بأنّها لم تقدّم تمام الفهم الذي يستوعب الآية؛ لأننا تطوّرنا معرفياً، فاكتشفنا في الآيات أشياء جديدة لم يبلغها السابقون.

النقطة الثالثة: إنّ الجمود على تفاسير العلماء للقرآن الكريم، لاسيما المتقدّم من المفسّرين، هو أيضاً مشكلة كبيرة، فبعض الناس عندما تقول له تفسيراً ما للآية أو لموضوعٍ قرآني معيّن، فهو غير قادر على تحمّله إذا لم تشفع ذلك له بنسبة هذا التفسير لأحد العلماء حتى تهدأ نفسُه؛ لأنّ الوحدة وحشة، فإذا قلت له بأنّ العلامة الطباطبائي أو الشيخ محمد عبده قال ذلك، هدأت نفسه، وإذا قلت له: إنّ ذلك موجودٌ في رواية ضعيفة السند سكنت روحه، أمّا إذا لم تقل له هذا وبدا التفسير غير موجود في كلمات المفسّرين القدامى فإنّه يشعر بالوحشة حتى لو قدّمت لتفسيرك شواهده اللغوية والتاريخية..

هذه ظاهرة غير موجودة في التفسير فقط، بل في مختلف العلوم الدينية، بما في ذلك علوم الفلسفة والمنطقيّات مع الأسف الشديد، وهي العلوم المسؤولة ـ حسب الفرض ـ عن خلق إنسان مستقلّ في التفكير بعيد عن التقليد والمتابعة.

وهذه الرهبة من الوحشة يمكن تفهّمها في إنسان غير متخصّص، أمّا المتخصّص أو المتابع الذي يحمل الوعي والحدّ الأدنى من الخبرة فرهبته هذه لا تنمّ غالباً سوى عن هيمنة التقليد في حياتنا.

ولا أعني بذلك ضرورة الترحيب بكلّ تفسير جديد والانبهار به، كما هي طريقة (الموضة) التي سرت إلى حياتنا الفكرية والدينية، بل إنّني من دعاة

الاحتياط في هذا الأمر، لكن عندما تأتيك مرجّحات لتفسيرٍ ما فلا يصحّ البقاء بعيداً بحجّة أنّ أحداً لم يقل ذلك، فالحقّ لا يترجّح بعدد المؤمنين به في الأمور المعرفيّة والعلميّة.

وأنا ألقي درسي التفسيري الأسبوعي المتواضع ألحّ عليّ الكثير من الحاضرين مراراً بأن أذكر أصحاب الأقوال التفسيريّة، فإذا قلت قولاً تفسيرياً فلابدّ لي أن أذكر صاحب القول، وهذا شيء طبيعي، ولكنّني تعمّدت أن لا أفعل ذلك، والسبب هو واقعنا المعرفي الذي وبمجرّد أن تنسب التفسير إلى عالمٍ لا يعجب المستمع تصبح في النفس ردّة فعل سلبيّة تعيق الاقتناع بالتفسير واكتشاف عناصر القوّة فيه، والعكس هو الصحيح أيضاً.

لماذا هذا الواقع؟ لأنّ فضاء التربية والتعليم عندنا هو فضاء تقليدي في بعض جوانبه، ويحتاج أن يتدرّب الإنسان لفترة ليست بالقليلة على أن يتعامل مع الأفكار، فتكون كلّ التفاسير عنده مطروحة على بساط البحث تخضع ـ بدرجة واحدة ـ للنقد المجهري والتقويم العلمي وفق الأصول التفسيرية التي يختارها بنفسه على مستوى المنهج، أمّا وبمجرّد أن يصبح صاحب القول أو الانتماء الفكري المعيّن مرجّحاً لصالح أو ضدّ هذا التفسير أو ذاك، فهذا يعني أنّنا خرجنا من الحلقة البحثية العلمية إلى اصطفافات، وبالإمكان التنبؤ بالنتائج في هذه الحال.

من هنا، لا أحبّذ أن نطلق أحكاماً مسبقة في نبذ التفاسير القديمة والأخذ بالجديدة بواسطة إطلاق شعارات، حتى لتجد بعضنا متحمّساً لفهم القرآن وفق أصول اللسانيات الحديثة والسيميائيات، وعندما تسأله: ما هي هذه العلوم؟ تكتشف (وهذا ليس افتراضاً أو تهمة ـ والعياذ بالله ـ بل شيء رأيناه في حياتنا)

أنّه لا يعرف عنها شيئاً، ولم يقرأ حتى كتاباً واحداً فيها، ولكنّ الجوّ الإعلامي هو الذي حفّزه لاتخاذ مواقف!! وكذلك في نبذ الجديدة والاكتفاء بالقديمة عبر شعارات ثانية أيضاً، حتى لترى بعض من يقدّس ما يقوله العلماء القدامى لا يعرف شيئاً عن منهجهم ومصادر معلوماتهم، أو ما كتب في نقدهم وكشف ثغراتهم، ولا حتى مرّ بجانب اللغة العربية وأصول الفهم فيها!!

إنّني أعتقد أنّ الأمر لا يُدار بهذه الطريقة، بل الموضوع مفتوح على مختلف الاتجاهات للوصول إلى نتائج علميّة موضوعية قدر الإمكان إن شاء الله.

٣٩٨. ما رأيكم بحديث: (كيفما تكونوا يولّى عليكم)؟

السؤال: ما رأيكم بالحديث القائل: (كيفما تكونوا يولّى عليكم)؟

● لعلّ هذا الحديث يشير إلى الحالة العامّة في المنطق الاجتماعي، حيث إنّ الناس وثقافتها وعاداتها وسلوكيّاتها وقناعاتها وأداءها العام بوصفها الظاهرة المجتمعيّة، هي التي تفرز السلطة التي تتولّى أمرها، فلو كانت هناك إرادة جمعيّة لتغيير المفاهيم، وفعلَ تحوّلٍ في الوعي والثقافة، فإنّ هذه الإرادة وهذه الصيرورة التغييرية سوف تلقي بظلالها على السلطة بوصفها ظاهرةً مجتمعيّة أيضاً ولو في مدّةٍ منظورة.

وهذا لا يعني أنّه لا يكون هناك حالة تخرج عن هذا القانون نظراً لجور السلطة وفعل العنف منها؛ لأنّ هذه الأحاديث ـ كبعض الآيات ـ تُفهم في سياق التنظير للإطار العام الذي لا يمنع الاستثناء كما تحدّثنا غير مرّة عن هذا النهج في البيان العربي في الكتاب والسنّة.

وقد ورد مفهومٌ شبيه بهذا المفهوم في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، من أنّ ترك الناس للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفضي بهم إلى تولية شرارهم عليهم، وهناك لا ينفع الدعاء، فعندما يكون المجتمع نقّاداً مستنكراً فعلَ الانحراف والجريمة والظلم، مداوماً على ذلك جيلاً بعد جيل، فمن الصعب على الحاكم أن يمسك بهذا المجتمع ما لم يتهاون المجتمع نفسه ويسقط في تأثيرات مصالحه البعيدة عن الحقّ والقريبة من مصالح السلطة.

وهذا الحديث ـ الصحيح في مضمونه بهذا المعنى المشار إليه ـ لم أعثر على مصدرٍ له في كتب الإماميّة الحديثية، وقد ورد مرسلاً وبلا سند في بعض كتب أهل السنّة (انظر: السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٢٩٤؛ والهندي، كنز العمال ٦: ٨٩)، لكن أسنده بعضٌ مثل محمد بن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ) إلى أبي بكرة، عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قال: (كما تكونون يولّى عليكم أو يؤمر عليكم) (مسند الشهاب ١: ٣٣٦ ـ ٣٣٧). وقد ضعّف هذا الحديث وسنده وفقاً لأصول النقد السندي عند أهل السنّة (انظر: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ١: ١٨٣؛ والفتني، تذكرة الموضوعات: ١٨٢؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٦٠؛ والبيهقي، شعب الإيمان ٦: ٢٣؛ والشوكاني، فتح القدير ٢: ١٦٤؛ والعجلوني، كشف الخفاء ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧ وغيرهم).

٣٩٩ـ هل صحّ حديث: (يعيّر خادم الحسين كما تعيّر الزانية)؟

السؤال: هل هذا الحديث صحيح ومسند: يعيّر خادم الحسين كما تعيّر الزانية؟

● لم أعثر على حديث بهذه الصيغة، فضلاً عن أن يكون له سند. بل إنّ عنوان خادم الحسين أو خادم المنبر، أو نحو ذلك، إنّما هو من العناوين الحادثة التي

يبدو أنّه ليس لها وجود في الكتاب والسنّة، وإنّما هي مستوحاة من النصوص استيحاءً أو من خلال طبيعة العمل.

كما أنّ عنوان (خادم الإمام) وإن كان له وجود في الكتب القديمة الرجالية والحديثية، إلا أنّ المراد منه فيها هو أولئك الذين كانوا يخدمون في بيوت أهل البيت أو كانوا غلماناً عندهم، مثل سالم العطار، والسرّاج، وياسر الخادم، وقنبر، ومحمد بن عبد الله الخراساني، ومحمد بن زياد الرزامي، وغيرهم.

والوارد في إحدى الروايات ذمّ الذين يعيّرون الناس بزيارة قبور أهل البيت كما تعيّر الزانية. وعلى تقدير وجود الحديث الذي تسألون عنه فهو لا يدلّ بالضرورة على ذمّ خدّام الحسين، بل قد يكون المعنى بالعكس وهو أنّه في آخر الزمان يحاربهم الناس ويذمّونهم ويعيّرونهم ظلماً وعدواناً، تماماً كما جاء في رواية تعيير زوّار قبور أهل البيت عليهم السلام.

٤٠٠. بين تفسير النصّ الديني والتحليلات الإضافيّة المكمّلة للمشهد

السؤال: قال سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الآخَرِينَ وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾. السؤال هنا: لماذا لم يهلك الله سبحانه وتعالى فرعون ومن معه وأمهلهم حتى أدركوا قوم موسى وأصابهم ما أصابهم من الرعب والخوف؟ هل أنّ الله سبحانه وتعالى أراد من هذه الحادثة أن يعلّمنا أنّ الإنسان يجب أن يعمل بجدّ ويعتمد على الأسباب حتى تنتهي، ومن ثمّ يأتي الفرج أم أنّ هناك أموراً أخرى؟

● عندما نتعامل مع النصّ القرآني بوصفنا مفسّرين له، فهناك مستويان:

المستوى الأوّل: تفكيك النصّ وتحليله وتركيبه مع سائر النصوص مقارنةً ومقاربةً، للخروج بدلالاته ومعطياته، وهذا هو عمل المفسّرين عبر التاريخ، وهو عمل مشروع ينطلق من دلالات النصّ نفسه، فلا نحمل على النصّ شيئاً ولا نزد عليه ولا ننقص منه قدر ما يمكننا ويوفّقنا الله في هذا الإطار.

المستوى الثاني: تكملة العناصر الفارغة من الصورة التي قدّمها لنا النصّ، أو الإجابة عن تساؤلات أو فرضيات محتملة لم يحكِ النصّ عنها، ولكنّنا نحاول أن نحلّل الأسباب أو الأمور التي تكون خلف الحدث الذي يحكي النصّ عنه، لتكتمل عندنا الصورة بشكل أكبر، كما في الحالة التي تسألون عنها، إذ ما يبدو لي هو أنّ القرآن لم يشر إلى السبب في تأخير إنزال العذاب بقوم فرعون إلى هذه اللحظة بالذات، ولماذا لم يهلكهم قبل ذلك بعشرة أيام مثلاً؟

في هذه الحال يجب على المفسّر البحث في ثنايا النصّ القرآني هنا أو هناك، علّه يجد إشارةً لقانونٍ من سنن التاريخ يفيد في هذه القصّة أو تلك، لكن إذا لم يعثر ـ وأنا شخصيّاً لم أعثر هنا على ذلك في موضع سؤالكم ـ فيمكنه الرجوع إلى النصوص الدينية المعتبرة الأخرى إذا توفّرت في هذا المضمار، وإلا فإذا أسعفنا العقل والعلم بمعطى يقيني مؤكّد وعلمي فلا بأس، ومن دون ذلك فلا يخلو قولنا من الظنّ والترجيح، وعلينا أن نقول ذلك بوضوح حتى لا نفسّر القرآن أو نحلّل الوقائع أو ننسب للإرادة الإلهيّة شيئاً بغير علمٍ ولا حجّة ولا بيان.

وكثيراً ما يقع المفسّر أو المتكلّم أو الخطيب أو الواعظ في عمليّة الدمج بين تحليله الترجيحي ـ وهو يتعامل مع نصّ قرآني أو حديثي ـ وبين تفسيره للنصّ، فيقدّم لنا تحليله المخارج للنصّ بلغةٍ توحي وكأنّ ذلك تفسيراً للنصّ نفسه،

وعلينا دوماً الحذر من هذا الأمر الذي قد نسقط فيه من حيث لا نشعر، وعلينا أن نستخدم لغةً تميّز بين تفسيرنا للنصّ وبين التحليلات الشخصيّة القائمة بعد تفسير النصّ واستنفاد طاقتنا في أخذ مدلولاته.

وما سألتم عنه لا جواب عندي حوله، ولعلّ ذلك من قصور عقلي وضعف معلوماتي، لكنّ ما تفضّلتم به يبقى احتمالاً معقولاً وجميلاً، يمكن طرحه بوصفه فرضيّةً أو ظنّاً لا أكثر، أو كما كان يسمّيها الشهيد الصدر الثاني رحمه الله (أطروحة)، على طريقته المعروفة في نظام الأطروحات لديه.

٤٠١. بين وصف القرآن الدنيا بأنّها لعب ولهو وحكمة الله الذي لا يخلق اللعب واللهو!

السؤال: قال تعالى: ﴿إنّما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾، أليست الدنيا مخلوقةً من قبل الله، فكيف يخلق ما هو لعبٌ ولهو؟ ألا يعتبر ذلك عبثاً ويتعارض مع قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً﴾؟

● لا تناقض بين الآيتين؛ لما أشرنا إليه في مناسبة سابقة من أنّ الفعل من طرف الله تعالى قد يُحكم بحكم مختلف عن حكمه من طرف العبد، فأنت مثلاً تصنع لطفلك أو تشتري له ألعاباً ليلهو بها، ومع ذلك يصدق على فعلك أنّه حكيم، فيما يصدق على فعلهم أنّه لهو ولعب، من دون أيّ تنافٍ.

فالآية الأولى تنظر إلى الدنيا بالقياس إلى الآخرة بوصفها لهواً ولعباً، فلا تغترّوا بها، ولا تجمدوا عندها، فهي لا شيء بالقياس إلى الآخرة، فيما الآيات الأخرى تشير إلى أنّ الله خلق الإنسان في هذه الدنيا وفي هذا الفضاء اللهوي لغايةٍ ومقصد، وهو اختباره وامتحانه وأمثال ذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ توصيف الدنيا بأنّها لهوٌ ولعب هو توصيف لها بملاحظة الآخرة، كي لا يرى الإنسان أنّ الدنيا هي غاية المقصد، بل ينظر إليها باحتقارٍ تام، فيجعلها سبيلاً للمقصد الحقيقي وهو الله والدار الآخرة، فلاحظوا عنصر المقارنة والخصوصيّات التي نتكلّم عنها في الآيات التي تحدّثت عن توصيف الدنيا بأنّها لعب ولهو، حيث نرى المقارنة مع الآخرة حاضرةً فيها بعد ضمّ بعضها إلى بعض:

أ ـ قال تعالى: ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون**﴾ (الأنعام: ٣٢)، فالآية تريد أن تقول بأنّ الدنيا هي لا شيء أمام الآخرة، فلا تغترّوا بها وتظنّوا بأنّها دار القرار، فهي ليست إلا لهواً ولعباً أمام الآخرة، تماماً كما هي مرحلة اللهو واللعب عند الأطفال، من حيث إنّها ليست المعيار والمقصد في حياة الإنسان، فعليه أن لا يظنّ أنّ الحياة هي هذه فقط، بل هذه ليست سوى مقدّمة لتلك، خلقها الله لغرض عقلاني وهو الابتلاء والامتحان اللذين هما المعيار في تعيين مصير الإنسان يوم القيامة تبعاً لأدائه فيهما.

ب ـ وقال تعالى: ﴿**وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون**﴾ (العنكبوت: ٦٤). فليست الدنيا سوى لحظات عابرة أمام الآخرة التي هي الحياة الحقيقيّة، أمّا هذه فهي عدمٌ بالقياس إلى تلك، فكأنّك تقول لابنك الصغير: هذه المرحلة من عمرك ليست سوى تسلية أمام مرحلة النضوج، فهناك سترى الحياة الحقيقيّة، وهذا لا يعني أنّ مرحلة الصغر لا قيمة لها أو أنّها عبثية، بل هي مرحلة التكوّن والتبلور والتربية والتدريب.

ج ـ وقال تعالى: ﴿**إنّما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم**

أجوركم ولا يسألكم أموالكم﴾ (محمد: ٣٦)، فلاحظوا كيف يربط القرآن الكريم دائماً بين الدنيا والآخرة عندما يقوم بتوصيف الدنيا باللهو واللعب؛ ليشير إلى حقارتها أمام الآخرة في تجربة الإنسان، كي لا يغترّ بها، لا في أنّ خلقها بنفسها مفسدةٌ أو عبث، بل هي مصلحةٌ للإنسان كي تكون فرصةً له لكسب الآخرة السعيدة.

د ـ وقال تعالى: **﴿اعلموا أنّما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفّار نباته ثم يهيج فتراه مصفرّاً ثم يصير حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض..﴾** (الحديد: ١٩ ـ ٢٠).

إنّ التوصيفين المتقابلين يراد منهما ـ بملاحظة السياق ـ حثّ الإنسان على السبق واللحاق بركب الذين يكسبون الجنّة، وليس توصيفاً لخلق الله للدنيا بأنّه لهو ولعب، فالدنيا مصلحةٌ عظمى في الخلق، لكنّ جمود الإنسان عليها جمودٌ على ما هو لعبٌ ولهو قياساً بما ضحّى به من سعادة الآخرة، فما كسبه من سعادة الدنيا هو بمثابة لعبة الأطفال التي يلهون بها قدراً من الوقت، ثم تنقضي أوقاتها وأزمنتها وتزول.

هـ ـ وقال تعالى: **﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خيرٌ من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين﴾** (الجمعة: ١١).

وبهذا يتبيّن أنّ توصيف الدنيا بأنّها لعب ولهو توصيفٌ لها بملاحظة حال الإنسان مقارنةً بالحياة الآخرة الحقيقيّة، أمّا الدنيا بما هي في نفسها من حيث خلق الله لها فهي أمرٌ ضروري وحكيم، كونها المختبر الذي أرادته السماء لبناء

الإنسان الصالح لدخول الجنّة، فسياقات الآيات مختلفة بين هذه وتلك، فلا تعارض بينها.

٤٠٢. ما هي فائدة البحث في المكّي والمدني من السور القرآنية؟

السؤال: ما هي فائدة التمييز في السور والآيات القرآنية بين المكّي والمدني، ما دام القرآن كلّه يهدف لهداية الإنسان وتعليمه وتزكيته؟

● إنّ موضوع المكّي والمدني بالغ الأهميّة بالنسبة للدراسات القرآنية، وله دور في أكثر من مجال يمكن أن أشير منها إلى ما يلي:

١ ـ مجال الاجتهاد الشرعي، من حيث إنّ المكيّة والمدنيّة تساعد في معرفة المتقدّم والمتأخّر من الآيات، وهذا ما يميّز الناسخ عن المنسوخ ولا يقلبهما، وبهذا يساهم موضوع المكّي والمدني في موضوع الناسخ والمنسوخ، فبدل أن ننسخ الناسخ بالمنسوخ، يمكننا بمساعدة المكّي والمدني أن ننسخ المنسوخ بالناسخ.

٢ ـ مجال الوعي التاريخي للقرآن الكريم، حيث نفهم تراتبية الآيات تاريخياً، فنفهم طريقة القرآن في بيان الأمور ومرحليّته في رصدها وتحليلها، كما قيل في مثل تحريم الخمر في الإسلام، والوعي التاريخي بالنص القرآني يساعد على فهم بُنية هذا الكتاب الكريم؛ لأنّه غير منعزل عن الواقع التاريخي الذي نزل فيه، لاسيما على القول بحدوث القرآن وعدم قدمه، خلافاً للأشاعرة، ووفاقاً للشيعة والمعتزلة.

٣ ـ مجال فهم تاريخ الدعوة الإسلاميّة، فعندما نصنّف الآيات القرآنية الكريمة مكيّاً ومدنياً، وكذلك نصنّفها داخل المكّي والمدني إلى حقب ومراحل، فنحن نستطيع أن نتخذ من النص القرآني مساعداً لنا على فهم تطوّرات الدعوة

الإسلاميّة، كونه يتصل بها.

ولهذا، فكلّ من يؤمن بمبدأ جعل القرآن الكريم أهمّ مصدر موثوق لدراسة السيرة النبويّة، عليه أن يتعامل مع النصّ القرآني من موقع النزول التدريجي التاريخي، ويقوم بتحقيب آياته، كي يفهم المتقدّم والمتأخّر ويرصد التطوّرات زمنيّاً.

٤ ـ إنّ دراسة المكّي والمدني تساعد أيضاً على ردّ بعض الإشكاليّات التي وجّهها بعض الناقدين للقرآن الكريم، لاسيما المستشرق الناقد، حيث قالوا بأنّ ارتباطه بالتاريخ المحيط به جعله بشريّاً، وهنا يمكن دراسة الآيات المكية وتنوّعها، وكذلك المدنية وتنوّعها، لكي نبطل هذه المقولة مثلاً، فعندما يقولون بأنّ السور المكيّة سور قصار؛ لأنّ المخاطب بها هم قريش وأقحاح العرب، وليس أهل الكتاب، وأنّ النبيّ قد فقد ثقافته العربيّة بالذهاب إلى المدينة واحتكاكه بأهل الكتاب، فهنا يمكن لدراسة المكّي والمدني أن تساعد في العثور على نصوص وسور مدنية تمتاز بخواصّ السور المكيّة من هذه النواحي مثلاً وبالعكس، مما يشكّل عنصراً مساعداً على استخدام النبي نظام السور الطويلة في مكّة، أي في الفضاء الذي كان فيه يعيش مع العرب الأقحاح الأميين، وأنّ ظاهرة التفصيل في البيان ليست مدنيّةً فقط.

ولهذا فقرائن المدنيّة والمكيّة كثير منها قرائن ترجيحيّة وليست قطعيّة؛ لأنّ الكثير منها مشتركٌ بين المكّي والمدني، غاية الأمر أنّ الطابع العام للمكّي يغلب عليه هذه القرينة، فيما الطابع العام للمدني تغلب عليه القرينة الأخرى، فليست الأمور محدّدات رياضيّة، وإنّما هي معطيات غالبية عامّة.

٥ ـ مجال تفسير القرآن الكريم وتقويم روايات النزول، فإنّ دراسة موضوع

المكّي والمدني تساعد في تصحيح بعض روايات النزول وإبطال بعضها الآخر وبالعكس، فعندما تكون هناك آية ثبت لدينا نزولها في مكّة، فهذا يعني بطلان أحد تفاسيرها الذي لا يتناسب مع النزول في مكّة، بل يتناقض معه، أو يعني ترجيح رواية في أسباب النزول على رواية أخرى، وهنا علينا الترجيح العلمي بين معطى التفسير ومعطى الوثيقة التاريخية والتحليلية لمدنيّة السورة أو الآية أو مكيّتهما، وكثيراً ما وقعت بين المفسّرين مثل هذه الأمور التي ناقش بعضهم في تفسير بعضهم الآخر من زاوية أنّ الآية لا تتحمّل هذا التفسير بعد نزولها في مكّة، وعدم نزولها في المدينة ونحو ذلك، وهذا ما نجده مبثوثاً في كلمات المفسّرين للكتاب الكريم.

ولعلّه لهذه الأمور وغيرها وجدنا في بعض الروايات المرويّة عن الصحابة والتابعين وعن أهل البيت النبويّ، التفاخر بمعرفة المكّي والمدني، وأين نزلت هذه الآية أو تلك، وكأنّ معرفة ملابسات النزول ومكان النزول وظرفه المحيط، ممّا يساعد المفسّر على وعي أكبر بالآية القرآنية الكريمة وعلاقاتها بالآيات الأخرى.

إلى غير ذلك من الفوائد التي تنتج عن دراسة موضوع المكّي والمدني، والتي تعدّ أحد تطبيقات موضوع الوعي التاريخي المساعد على فهم كتاب الله تعالى.

٤٠٣. عدم نفي آية (وأكثرهم للحقّ كارهون) للتعدّدية والديمقراطيّة

السؤال: ١ ـ في أكثر من مكان صرّحتم بأنّ أكثر الناس معذورون، وبنيتم على ذلك اتجاهكم في التعدّدية الدينية. ألا يتعارض هذا المبنى مع التصريحات القرآنية التي تذمّ الكثرة، مثل قوله تعالى: ﴿وأكثرهم للحقّ كارهون﴾، مع قوله

تعالى: ﴿هل امتلأتِ فتقول هل من مزيد﴾، فإنّ الظاهر هنا استحقاق المجموع لشكل من أشكال العقاب الجماعي؟ كيف التوفيق بين الأطروحتين؟

٢ ـ ما رأيكم بمن يستند لقوله تعالى: ﴿وأكثرهم للحقّ كارهون﴾، لإبطال الديمقراطية وأنّها فاسدة في الإسلام؟

● ليس هناك تناقض بين ما ذكرتموه من آيات كريمة وبين فكرة التعدّدية الدينية بمعنى المعذوريّة، أو فكرة الديمقراطية بمعنى تداول السلطة بمرجعيّة الشعب، وذلك يتضح من خلال فهم مجموعة أمور، بعضها يتعلّق بالتعددية والديمقراطيّة معاً، وبعضها يختصّ بالتعدّدية، وبعضها يختصّ بالديمقراطية، فأرجو ملاحظتها جيداً:

١ ـ إنّ فكرة التعدّدية بمعنى المعذوريّة لا تقول بأنّ أغلب البشر معذورون، إذاً فهم لا يدخلون النار أو أنّهم يدخلون الجنّة، بل هي تقول بأنّ اليقين الذي يحصل عليه عامّة الناس بالاعتقادات التي عندهم يكون في كثير من الأحيان موجباً لعذرهم أمام الله، لكنّ هذا لا يمنع دخولهم النار، فإنّ دخول النار ليس بموجب عدم الإسلام فقط، بل بموجب عدم الطاعة أيضاً وارتكاب القبائح، فمن يرتكب الجرائم كالقتل والسرقة والاختلاس وعدم عبادة الله وكلّ ما يأمر به العقل العملي ويرى هو في قرارة نفسه أنّ الله لا يقبل به حتى لو كان مسيحيّاً أو يهودياً، فإنّ ارتكابه له موجبٌ لحسابه؛ إذ الحجّة في مورده قد ألقيت عليه، والمفروض علمه بالجرم الذي يرتكبه.

وليست قضية الثواب والعقاب بالتي تقف فقط عند حدود الاعتقاد، بل هي تطال جوانب الحياة الأخرى، فكم من أشخاص ارتكبوا جرائم أو جنايات أو مظالم في حقّ الآخرين، وهم يدركون بقرارة أنفسهم ـ ولو عبر العقل العملي أو

عبر الإيمان الديني غير الإسلامي ـ بأنّ ذلك غير صحيح، وبأنّه معصية لله سبحانه، مهما فهموا الله تعالى، فلو ألغينا اليوم قضية إشكالية الاعتقاد لم تنته مسألة الثواب والعقاب، بل هناك الكثير من الأعمال والتصرّفات التي يقوم بها البشر وتستحقّ الوقوف عندها. وقد كنت أشرت لذلك في دراستي حول التعدّدية الدينية.

فنحن عندما نقول بالمعذورية نقول بها بملاحظة الجانب الاعتقادي بالديانات أو المذاهب داخل الدين الواحد، لا بملاحظة تمام الأمور التي توجب العقاب عند الله أو الثواب.

٢ ـ إنّ آية ﴿**هل امتلأتِ فتقول هل من مزيد**﴾ لا تفيد سوى كثرة أهل النار، وهو ما دلّت عليه آيات أُخَر أيضاً، لكنّ كثرة أهل النار لا تعني أكثريّة أهل النار، كما لا تعني أنّ هذه الكثرة جاءت من الكفر فقط ولو نتيجة الجهل المركّب، بل تعني أنّ النار سيدخلها عدد كبير جدّاً من البشر؛ لأنّهم كانوا مقصّرين، وكانوا معاندين، وكانوا مرتكبي معاصي كثيرة وهم يعلمون بذلك، وكانوا غير عادلين في الحياة في حقّ غيرهم، وغير ذلك من الأمور.

والقائل بالتعددية لا يقول بأنّ جهنّم سوف تصبح مركزاً للسياحة خالية من الناس، وكأنّها تراث ثقافي لا أحد يسكنه، بل يقولون بأنّ دخول جهنّم لا يكون بسبب الاعتقاد الخاطئ غير الناشئ عن تقصير في البحث، وإنّما عن يقين به لا يحتمل الخلاف.

فالناس يتصوّرون أنّ مدرسة التعددية تلغي العقاب يوم القيامة، نتيجة حصرهم العقوبات بالاعتقادات، والحال أنّها لا تفعل ذلك، بل تسعى لتحديد نوع المعاقَب، فهل كلّ مسيحي يدخل جهنّم لأجل أنّه مسيحي أم لا؟ أمّا دخوله

لكونه عاصياً لله بملاحظة أفعال هو يعلم ـ ولو حسب الديانة المسيحيّة ـ بكونها معصيةً فهذا شيء آخر، وكذلك تركه للإسلام نتيجة إهماله العمدي عن تقصير لقضاياه مع احتماله الحقّ في هذا الدين. أرجو التنبّه لهذا الأمر جيداً.

إنّ المعذورية التي ينادي بها التعدّدي هي عذر الإنسان تجاه الخلل الاعتقادي الناشئ عنده لا عن تقصير، مع ادّعاء أنّ الخلل الاعتقادي الذي من هذا النوع ليس قليلاً في البشر. وليست المعذورية هي دخول الجنّة مطلقاً ولو ارتكب أفظع الجرائم أو قصّر في الجانب العقدي. وبجملة أخرى: إنّ التعدّدي لا يقول بأنّ كلّ الناس أتقياء صلحاء صالحون كاملون يدخلون الجنّة، بل هو يقول بأنّ الاعتقادات الخاطئة لا تُثبت ـ بالضرورة ـ أنّ صاحبها سيءٌ طالح فاسد يستحقّ النار، خصوصاً لو اختار هذا التعدّدي النظرية التي تقول بوجود الواسطة بين الجنّة والنار، بحيث إنّ بعض الناس لا يدخلون الجنّة، ولكنّهم لا يعذّبون في النار، كما لم يمانع عن هذا المبدأ بعض العلماء كالمحدّث البحراني والسيد الخميني (انظر: الحدائق ٢: ٢٠٣؛ وكتاب الطهارة ٣: ٤٦٩ ـ ٤٧٠)، وإن كان في هذا الرأي ـ لا عذاب ولا ثواب ـ نظرٌ وبحث، تعرّضتُ شخصيّاً له في بحوثي المتواضعة حول أحكام ولد الزنا في الشريعة الإسلاميّة.

٣ ـ إنّ آية ﴿**وأكثرهم للحقّ كارهون**﴾ تعدّ من الآيات التي كثر الاستناد إليها في الدراسات الدينية وفي قضايا الفقه السياسي، واعتبر بموجبها أنّ أغلب البشر يكرهون الحقّ، ويمكننا هنا التوقّف عندها سريعاً؛ مع كونها تستحقّ الكثير من الكلام، لكنّني أطرح بعض الأفكار هنا للتداول:

أولاً: هناك سؤال محيّر ومثير يتعلّق بهذه الآية الكريمة وبمجموعة من الآيات الأخَر، في الموضوعات المختلفة، وهي أنّ الضمير في (أكثرهم) إلى من

يرجع؟

نحن عادةً ما نقوم باقتطاع المقطع المذكور، ثم نسبة الضمير إلى البشر عامّة، فتكون النتيجة أنّ أغلب الناس يكرهون الحقّ، لكنّنا لو لاحظنا السياقات القرآنية في هذه الآية وتأملنا جيداً، فقد نجد أنّ الضمير هنا يرجع إلى قريش والكافرين الذين واجههم النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

فلنلاحظ معاً الآيات الكريمة حيث تقول: ﴿**وَلاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هٰذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ لاَ تَجْأَرُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لاَ تُنْصَرُونَ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِراً تَهْجُرُونَ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (المؤمنون: ٦٢ ـ ٧٣)، فليست الآية مسوقة مساق قانون بشري عام، بل طبيعة الضمائر تحكي عن وقائع خاصّة بقوم تتمّ مواجهتهم.

وهذه الإشكاليّة التي نثيرها للتفكير ستطيح بكلّ التحليلات التي قدّمها بعضهم في قضية الديمقراطية والتعددية ونقدهما، انطلاقاً من هذه الآية الكريمة. وتحلُيلنا لا ينفي تحقّق نفس الوصف في حقّ أممٍ أخرى غير قريش ومن حولها (تواجه الحقّ وأمامها وقائع دامغة كالمعجزة وغيرها مثلاً)، لكنّه يعطّل إمكانية استفادة جعل نصّ الآية الكريمة بمثابة قانون إنساني بشري عام

في الخلق وفي جميع الحقائق أيضاً، وراجعوا كلمات المفسّرين والنحاة المعربين لكتاب الله، لتجدوا طبيعة الفهم اللغوي في هذه الآيات.

وفي هذه الآية كلام كثير لا يفسح المجال لنا بتناوله، ولو أردنا جعلها عامّة مطلقاً لكان يفترض أخذها في مساق التعليل بقانون عام، مثل أن يقول: إنّكم تكرهون الحقّ، والأكثر يكره الحقّ، فالجملة الثانية جاءت في مساق بيان قانون عام، يجعل الجملة الأولى من مصاديقه، وهذا غير ما نحن فيه، فتأمّل جيداً.

قد تقول: على هذا سوف يكون القرآن خاصّاً بعصر النبيّ فقط، ولن نخرج باستنتاجات عامّة منه!

وهذا ليس صحيحاً، فكما أنّ آيات القصص القرآني وبعض آيات وقائع العصر النبوي نأخذ منها الكثير من العبر رغم حكايتها عن وقائع جزئيّة وتوصيفات جزئية لأقوام، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما جاء فيها يصبح بياناً لتوصيفٍ بشري عام، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أَنْزَلَ اللهُ عَلى رَسُولِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَمِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ مَغْرَماً وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوائِرَ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَمِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللهِ وَصَلَواتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ... وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظِيمٍ**﴾ (التوبة: ٩٧ ـ ١٠١).

فهل نستطيع الحديث عن منافقين من أهل المدينة اليوم لأجل هذه الآية القرآنية مثلاً أم أنّ هذه الآيات نزلت في وقائع خاصّة، لكنّنا نستطيع أخذ العبر والدروس منها في إطار القضيّة المهملة لا في إطار توصيف عام؟ وهكذا الحال

في الأحكام الشرعيّة بمقتضى قانون الاشتراك.

وخلاصة القول: إنّ هذه الآية الكريمة توصيفٌ للمجتمع الذي كان يواجه النبيّ الأعظم، وليست توصيفاً لقانون بشري عام في الخلق، وهذا التوصيف للمجتمع العربي المعارض للنبي يمكن تعميمه في الحالات المشابهة، وهذا لا ضير فيه، لا اعتباره قانوناً عامّاً في تفكير البشر.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذابِ جَهَنَّمَ خالِدُونَ لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ وَما ظَلَمْناهُمْ وَلكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ وَنادَوْا يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ ماكِثُونَ لَقَدْ جِئْناكُمْ بِالْحَقِّ وَلكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِ كارِهُونَ**﴾ (الزخرف: ٧٤ ـ ٧٨).

فهذه الآية:

أ ـ إمّا خطاب من مالك خازن النار لمن هم في جهنّم، فيُراد أنّ أكثر أهل جهنّم دخلوها من خلال كراهتهم للحقّ (وهذا غير أنّ أكثر الناس يكرهون الحقّ)، وقلّةٌ منهم دخلوها لانحرافهم عن الحقّ ولو لم يكرهوه، بل طمعوا في غيره لمصالحهم مع حبّهم له وعدم كرههم.

ب ـ أو أنّها خطاب مستأنف موجّه إلى كفّار عصر النبيّ، ويكون المراد: لقد جئناكم بالحقّ ولكن أكثركم ـ أيّها الكافرون بنبوّة محمد من قريش وأعوانها ـ كارهون للحقّ فاسدون في أخلاقكم في التعامل مع الحقيقة، وهذا لا يفيد بيان قانون بشري عام مطلق في الزمان والمكان.

نعم، الآيات التي تتحدّث عن أنّ أكثر الناس لا يشكرون أو لا يعلمون أو لا يعقلون أو نحو ذلك هي المهمّة في الموضوع هنا، وليس مثل هذه الآية الكريمة، فينبغي التمييز بين النصوص القرآنيّة.

وما أدّعيه هنا في هذا التنويع في ألسنة الآيات قد يعدّ ـ لو قبل به شخصٌ ـ مفتاحاً أساسيّاً في فهم النصّ القرآني من وجهة نظري المتواضعة، ويجب دراسته بالكثير من التوقّف، وليس هو بدعاً من القول، فقد انتبه إليه بعض علماء الانسداد الأصولي ـ كالميرزا القمّي ـ في مجال الخطابات فقط مثل: (يا أيّها الذين آمنوا)، ولم يعمّموه لمجال أوسع كمجال الضمائر ونحوها.

ثانياً: لو تغاضينا عن هذه المشكلة المتقدّمة، فإنّ الآية لا تريد أن تقول بأنّ كلّ حقّ فإنّ الأكثرية ضدّه، كيف وأصل الإيمان بوجود الله ظلّ مؤيَّداً برأي أكثرية البشر عبر التاريخ، ومنكرو أصل وجود الله هم الأقليّة القليلة دوماً، وكثير من الأمور الحقّة يرضى بها الناس ولا يكرهونها أبداً من أساسيات العقل العملي والضمير وغير ذلك.

بل مراد الآية أنّنا لو حسبنا الظروف في مجمل ما هو حقّ، فسوف نجد أنّ الناس بطبيعتها تميل لمصالحها، ويثقل الحقُّ عليها، لا أنّ كلّ حقّ إذن فأغلبية الناس ضدّه. هذا إذا جعلنا الألف واللام في (أكثرهم للحق) للجنس، أي مطلق الحقّ، لا للعهد، أيّ الحق الذي هو القرآن، أمّا لو أخذنا الحقّ هنا للعهد بمعنى القرآن فستختلف النتائج (ولن يكون معنى ـ على تقدير إرادة معنى القرآن من الحقّ ـ لنقد الديمقراطية بهذه الآية، إذا فسّرنا الديمقراطية بتداول السلطة على أساس الانتخاب، لا ما إذا فسّرناها بالاستفتاء على أصل حاكميّة أو صحّة الشريعة الإسلامية للحكم في مقابل عدم الاختيار، فأرجو التأمّل في هذه النقطة).

وبعبارة ثانية: الآية تفيد أنّه: ليس كلّ ما تراه الأكثرية وتميل إليه هو حقٌّ، لا أنّها تريد أن تقول: كلّ ما تراه الأكثريّة وتميل إليه فهو باطل، فليلاحظ جيداً.

ثالثاً: إنّ غاية ما تفيده الآية الكريمة ـ بعد غضّ النظر عن ما تقدّم ـ هو عدم الحقّ في رأي الأكثريّة، لكنّ ذلك لا يعني عدم الأخذ بقول الأكثريّة النسبيّة، أو عدم تباني الناس على تصريف أمورهم بالأكثر النسبي، فلو كانت الآية مسوقة على نهج القانون البشري في الخلق، فهذا يعني أنّ أكثر الخلق ضالّ، لكن لا يعني أنّ أكثر المسلمين هم ضلّالٌ أيضاً، حتى نمنع عن تداولهم السلطة بالأكثريّة، فكما أنّ قول أكثر الفقهاء حجّة لحجيّة الشهرة عند بعض الأصوليين، دون أن يجدوا في هذه الأكثرية دليلاً على بطلان قول مشهور الفقهاء، كذلك الحال فيما نحن فيه، فلو كانت الآية دليلاً على مخالفة أكثر الخلق للحقّ، فهي ليست دليلاً على أنّ ما يذهب إليه أكثر أهل الخبرة باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه أكثر الفقهاء باطل، ولا أنّ ما يذهب إليه أكثر الناخبين المسلمين باطل، بل مفادها بطلان ما يحبّه أكثر الخلق (كلّ الخلق).

أمّا لو أخذنا الأكثر النسبي فستكون النتائج كارثيّة، لو كان القانون عامّاً، فإذا قلّد أكثر الشيعة مرجعاً فسيكون ذلك دليل عدم حقيّة مرجعيّته، وإذا قال أكثر الفقهاء بحكم فسيكون ذلك دليلاً على بطلان هذا الحكم، وهذا لم يقل به أحد على الإطلاق، والآية بعيدة كلّ البعد عنه، لهذا لا ربط لها بالأكثريات النسبيّة حتى نبطل بها تداول السلطة برأي الأكثرية فيما بين المسلمين، فتأمّل جيداً في أطراف الموضوع.

فالآية إمّا نفسّرها بالشكل الذي اخترناه، أو نقول بأنّ أغلب الخلق كلّه يكرهون الحقّ (أو الحقّ الذي هو الدين الصحيح)، ومن ثمّ لا علاقة لها بالديمقراطية بمعنى تداول السلطة بالانتخاب.

رابعاً: إنّ الآية تفيد كراهة الأكثر للحقّ، وهذه الكراهة إمّا أن نفهمها كراهةً

فعليّة، أو نفهمها كراهة أعم من الفعلية والتعليقيّة، والمقصود من ذلك أنّ كراهة الشيء حالةٌ نفسيّة متفرّعة على المعرفة بهذا الشيء، فأنت تعرفه ثم تكرهه، أمّا لو لم تكن تعرف هذا الشيء أساساً، فلا كراهة هنا، إذ هي سالبة بانتفاء الموضوع، وهكذا لو عرفت شيئاً آخر بظنّ أنّه هو هذا الشيء، ثم كرهته، فهنا لا تكون قد كرهت الشيء الأصليّ، بل كرهت هذا الذي ظننته هو الشيء الأصلي.

وبناءً عليه، فعندما نقول بأنّ أكثر الناس كارهون للحقّ، فهذا يعني أحد احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد بالكراهة هو الكراهة الفعليّة، فيكون المعنى: إنّ أكثر الناس الآن يكرهون الحقّ، وهذا يتفرّع على معرفتهم بهذا الحقّ حتى يكرهونه، فإذا عرفوا بعض الحقّ فكرهوه، قلنا: إنّهم يكرهون هذا الحقّ، أمّا لو لم يعرفوا البعض الآخر من الحقّ، فلا معنى لأن يكرهوه أو لا يكرهوه، إذ الكراهة الفعليّة فعلٌ نفساني قائم على التصوّر المسبق كالإرادة والحبّ تماماً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد أنّ طبيعة الناس بحيث لو عرفت الحقّ لكرهته، فهنا تكون الكراهة تعليقيّةً، أي معلّقةً على معرفة الحقّ، فتسعون بالمائة من الذين يعرفون الحقّ ـ ولو في المستقبل ـ سوف يكرهونه، وفي هذه الحال لا يمكن محاكمة الناس قبل تحقّق الكراهية منهم؛ لأنّ المحاكمة على أساس الكراهة التعليقية هي محاكمة على الجرم قبل تحقّقه، فلابدّ للمحاكمة والعقاب من فرض تعرّفهم على الحقّ وحصول الكراهة الفعليّة في هذه الحال.

وهنا نقول: إنّ التعدّدي يعتبر أنّ الحقيقة وإن كانت جليّةً في بعض تجلياتها، لكنّها ليست كذلك في كلّ تجلياتها، فصحّة بعض النبوات مثلاً ليست مسألة جليّة لكلّ الناس، حتى لو كانت واضحةً عندك، والحقيقة ليست بمتناول يد

الخلق جميعاً بعد عصر النبوات.

وهذه نقطة مهمّة يثيرها التعدّدي، إذ يقول بأنّ عصر النبوات وعصر الوحي وعصر المعجزات يجب أن نميّز بينه وبين عصور الغياب، فعندما أكون مع موسى عليه السلام على شاطئ البحر، ثم أرى ـ وفي ذلك الزمان ـ أنّ موسى يضرب البحر بعصاه فينفتح، فيكون كلّ فرق كالطود العظيم، ففي هذه الحال ستكون الحقيقة جليّةً غالباً، أمّا بالنسبة لي اليوم حيث لا بحر ينفتح، ولا عصى تصبح حيّةً، وحيث يتوه كبار العلماء والمفكّرين في قضايا اللغة والقرآن والحديث والتاريخ والفلسفة والكلام، وتتشابك المعطيات، فإنّ حالة المعرفة سوف تختلف، فلن تظهر الحقيقة لي دوماً بالشكل الذي ظهرت لمن عاين حضور الغيب في عصر النبوّات.

إنّ أولئك الذين رأوا المعجزات بأمّ أعينهم ثم كذّبوا يستحقّون ذمّاً عظيماً، بحجم الذمّ الذي وجّهته لهم نصوص القرآن الكريم؛ لأنّ موقفهم الرافض موقفٌ غريب للغاية، ولو عشناه اليوم فسوف نجد أنّه غريب حقّاً. لو جاءنا اليوم فقيرٌ من قرية نائية ولا خبرة له بأيّ علم من العلوم، ثم قام بادّعاء النبوّة، وشقّ القمر أمام أعيننا بحيث أثبتت العلوم ذلك، أو فتح البحار والأنهار، أو أوقف الرياح أو حرّكها، فكابرنا، فسيكون موقفنا غريباً حقّاً وغير مبرّر لأغلبنا على الأقلّ، أمّا الذي لا يعيش في حياته هذه الأمور أبداً، وإذا حصلت كرامةٌ هنا أو هناك فإنّ الناس تختلف أشدّ الاختلاف في حصولها أساساً وعدم حصولها، فمن الطبيعي أن لا تكون صورة الحقّ واضحةً أمامه في كثير من الأحيان.

التعدّديُ يقول بأنّ هذا الإنسان لا يمكن أن أحاكمه كما أحاكم أولئك الذي واجهوا النبوّات والمعجزات وواضحات الأمور في العصر الغيبي، لا في العصر

الغيابي، حيث نحن فيه اليوم، غياب الوحي وغياب المعجزة والتباس الأمور.

والملاحظة التي يسجّلها التعدّديون اليوم على المدرسيّين في الفكر الديني هي أنهم لم يميّزوا بين العصور، وأسقطوا الأمور بطريقة غير صحيحة على الأزمنة المختلفة، فكثير من الناس اليوم لا يكرهون الحقّ كراهة فعليّة، لا لأنّ نفوسهم صارت صالحة، بل لأنّ الحقّ عند كثيرين غير واضح، ولو اتضح الحقّ لاتبعوه مثلاً، فإن لم يتبعوه قلنا بأنّهم أناس سيئون، ففكرة التعدّدي هي أنّ القضايا العقديّة الصحيحة يمكن أن تكون بالنسبة لكثيرين غير واضحة في عصرنا مثلاً، بحيث لا نستطيع تحميلهم مسؤولية الموقف منها، لا لأنّهم لا يكرهون الحقّ، بل لأنّهم لا يعرفونه حتى تقع الكراهة فيتمّ العقاب والذمّ.

وبجملة أخيرة: قد تكون هناك أمورٌ في عصرٍ ما من الواضحات وفي عصرٍ آخر غير واضحة، وبالعكس. ولا يمكن محاسبة الناس في العصر الثاني على واضحات الأمور في العصر الأوّل، وبالعكس، بل الحساب يكون على واضحات الأمور في كلّ عصر بحسبه، وبالواضح المشترك بين العصور والظروف. والتنبّه لهذه القضيّة مفتاح لفهم واقع البشر من وجهة نظر التعدّدي.

أكتفي بهذا القدر من التعليق، وللكلام مجالٌ آخر، نتركه لفرص أخرى إن شاء الله تعالى، حيث قد نتعرّض للآيات القرآنية التي تفيد معذوريّة الكثير من غير المسلمين من وجهة نظر المدرسة التعدّدية.

٤٠٤. تناقض مفترض بين (وما تدري نفس بأيّ أرض تموت) وعلم الانتحاري بموته!

السؤال: يقول الله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ﴾ (لقمان: ٣٤). يعترض البعض على هذه الآية الكريمة بالقول: إنّ الإرهابي حين يريد تفجير نفسه في مكان معيّن فهو يعلم حتماً بأنّه سيموت، وهذا العلم يتعارض مع مضمون الآية الكريمة التي أوردناها آنفاً.. ونفس الحال يسري لمن يريد الانتحار، فكيف نفسّر علم الانتحاريّ بأنّه سيموت، وقول الآية بأنّ هذا العلم من مختصّات الله تعالى؟!

● الحديث في هذه الآية الكريمة وأمثالها تارةً يكون على أساس أصول القوم في فهم النصوص، وأخرى على أساسٍ نفترضه هو الراجح ونطرحه للتأمّل:

١ ـ **أمّا على أصول القوم في الفهم،** فيفترض أن تدلّ الآية الكريمة على أنّه ما من نفسٍ تدرك الموضع الذي تموت فيه، ومن ثمّ فيأتي إشكالكم أعلاه، وقد نجيب عنهم بأجوبة افتراضيّة، ولو لم نلاحظها في كلماتهم، لكنّ روحها متناسبة مع مناهجهم في فهم هذا اللون من النصوص ـ وبصرف النظر عن موقفنا من هذا النوع من الأجوبة، فقد يكون بعضها صحيحاً وقد يكون بعضها الآخر غير صحيح ـ مثل:

أ ـ إنّ الآية تنفي إدراك الإنسان في حدّ نفسه بمكان موته، لكنّها لا تنفي إدراكه بمكان موته على تقدير إعلام الله تعالى له، كما يقال في بعض الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، فتكون حالة تعليم الله خارجة عن دلالة الآية؛ لأنّ الآية ليست في مقام بيان نفي علم الإنسان إلا لتؤكّد علم الله بهذه الأشياء، فإذا علم الإنسان مكان موته في حالة خاصّة بتعليم الله تعالى له عبر أيّ طريق فيكون خارجاً عن مورد الآية الكريمة.

ب ـ إنّ الآية استخدمت صيغة المضارع، أي لا تعلم النفس بأيّ أرض تموت، ولم يقل بأنّها لا تعلم بأيّ أرض ماتت، ومعنى ذلك أنّ حالة النفي في

الآية تعلّقت بإدراك الإنسان قبل حصول الموت، فلا يعلم زيد الآن متى يموت أو أين يموت.

وهنا يقال بأنّ الآية صادقة؛ إذ في حالة ما قبل الوفاة لا يمكن لأحد أن يتأكّد ويصبح له إدراك ووعي وعلم بمكان موته؛ لاحتمال وفاته بتوقّف عقله أو قلبه عن العمل فجأة قبل انتحاره، وفي هذه الحال يمكن أن نقول بأنّه لا يعلم مكان موته بنحو اليقين قبل موته، ما دامت مثل هذه الاحتمالات واردة في ذلك الظرف الزمني السابق على الموت، حتى لو تطابق ظنّه القويّ بالموت منتحراً في المكان الفلاني مع الواقع بعد تحقّق الانتحار؛ فإنّ الآية تنفي حصول العلم له قبل الموت، حتى لو تطابق احتماله قبل الموت مع واقع ما جرى معه بعد الموت، فأنت لو احتملت أنّ حادث سير سوف يقع عند الدوّار المقابل لمنزلك، ولم يزد احتمالك عن العشرين في المائة، ثم وقع الحادث، فهنا لا يقال بأنّك كنت تعلم بحصوله، حتى لو تطابق احتمالك مع ما جرى واقعاً في الخارج؛ لأنّك في ظرف الإدراك كنت تحتمل ولم تكن تعلم.

٢ ـ وأمّا على طريقة فهمنا للنصوص، فقد يقال بأنّه لا يوجد إشكال أساساً، ولكي أوضح هذا الأمر أحيل القارئ إلى ما تعرّضتُ له مراراً في أبحاثي حول قضية منهج الفهم اللغوي للنصوص، لاسيما في كتاب حجية السنّة في الفكر الإسلامي، ولأنّ المجال هنا لا يسمح بالتفصيل في عرض هذه النظريّة التي أكتفي هنا بالقول بأنّني أفترضها وأطرحها للتأمّل، أكتفي بتوضيحات أوليّة، وأدعو الجميع للتأمّل في هذا النمط من فهم النصوص، ولعقد ندوات نقديّة وتحليلية في هذا المجال.

تقول الفرضيّة: إنّ مشكلتنا الأساسيّة هي عين تلك المشكلة التي تورّطت

المسيحية بها، وهي أنّنا أتينا بالعقل اليوناني لكي نفهم من خلاله النصوص الدينية التي جاءت في مناخ عربي معروف، فعندما أتى المسلمون بالعقل اليوناني بكلّ محدِّداته وقوانينه الصارمة المنطقية، بدأوا ينظرون إلى العالم على أنّه عبارة عن أشكال هندسيّة، مستطيلة ومربّعة ودائرية ومكعّبة ومعيّنة وغير ذلك، وصارت النظارات التي نرى فيها الأشياء هي النِّسب المنطقيّة الأربعة والقوانين الصارمة للقضايا التي طرحها المناطقة.

فعندما نقول: كلّ إنسان فانٍ، فهي قضية كليّة، ومعنى الكليّة أنّه لو وجد إنسان غير فانٍ لبطلت قضيّة: كلّ إنسان فان، وتحوّلت من قضيّة كليّة إلى جزئية، والقضية الجزئية يجب تغيير سُوْرِهَا ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ من كلمة (كلّ) إلى كلمة (بعض)، وتكون النتيجة (بعض الإنسان فان).

إنّ المنطق لا يسمح لي بالتساهل في قوانينه الحادّة، فكلّ الزوايا فيه محدَّدة ولا توجد زاوية مدوّرة، واذا تشابكت دائرة مع دائرة أخرى، ظهرت صور هندسيّة عدّة، عناصر اشتراك وأخرى افتراق، وتغيّرت الصورة الهندسيّة الأولى تماماً.

عندما بدأ المتكلّمون المسلمون وعلماء الدين بالتأثر بنظام العقل اليوناني، تغيّر نمط الفهم في مجال وعي النصوص، وظهرت أسئلة كثيرة حول هذا النص أو ذاك، والسؤال علامة صحيّة ودليل خير، لكنّه عندما ينطلق من خطأ يصبح الجواب خطأ أحياناً؛ لأنّ الجواب قد يتأثر بالفضاء الذي جاء السؤال من خلاله، لقد ورّط المسلمون أنفسهم بعشرات التساؤلات حول النصوص، ليس لأنّهم قد ازدادوا علماً ووعياً دائماً ـ وإن كان هذا صحيحاً في الجملة ـ بل لأنّهم نظروا أحياناً للنصوص نظرة خاطئة، فطرحوا حولها أسئلةً ما كان ينبغي طرحها لو كان نظام الفهم مختلفاً، وأدّى الجواب عن هذه الأسئلة إلى هجران نمط الفهم

اللغوي الذي نزلت النصوص في فضائه، وتدفّقت الأسئلة وبتنا في حيرةٍ سبّبتها لنا عُجمة الفهم.

لاحظوا معي ـ وقد تعرّضت لذلك في محاضراتي حول تاريخ علم أصول الفقه قبل عشرة سنوات ـ كيف أنّ علم أصول الفقه ولد من رحم علم الكلام، لا من رحم علم الحديث والفقه، خلافاً لما كان يقوله أمثال السيد الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر رضوان الله عليه، وقد برهنتُ على ذلك تاريخياً في تلك المحاضرات المتواضعة. ولأنّ المتكلّمين هم الذين اشتبكوا مع الفلاسفة في المراحل الأولى لنفوذ الفلسفة في القرن الثاني الهجري، فقد تأثروا تدريجيّاً بنمط ومنهج الفهم الفلسفي اليوناني من حيث لا يشعرون ـ رغم أنّهم كتبوا ومنذ القدم في نقد تدخّل العقل اليوناني في فهم الدين ـ ثم نقلوه إلى علم الاجتهاد الشرعي عبر أصول الفقه، ولهذا جاء الإمام الشافعي رحمه الله ليؤلّف كتاب (الرسالة) في أصول الفقه بهدف تصحيح طريقة فهم النصوص العربية، كما يقول هو نفسه. فالعجمة كانت قد هيمنت على فهمنا للنصوص، ولله درّه من قائل قال الحقّ.

لكنّ المؤسف أنّ علم الأصول ـ شيعياً وسنيّاً ـ سرعان ما انجرّ إلى عكس السبب الذي وُلد لأجله، فصار هو أيضاً يفكّر بطريقة العقل اليوناني الصارمة الهندسيّة، وصرنا اليوم نشهد ـ شيعيّاً ـ دعوات لتخفيف الفلسفة من الأصول، كما شهدنا هذه الدعوات عند أهل السنّة منذ بضعة قرون، ولهذا أطاحوا عمليّاً بالكثير من تلك البحوث الأصوليّة المعقّدة وصارت عندهم جزءاً من التاريخ.

حسناً، ستقول لي: لم نفهم شيخنا! فهل تريدون حذف علم المنطق والفلسفة؟ وهل هذه العلوم من وجهة نظركم باطلة؟

كلا، بل بالعكس، فقد كنت وما أزال من الداعين لهذه العلوم، بل ولبسطها وتوسعتها أكثر فأكثر، لكن ما أقوله هو أنّ هذه العلوم تعالج الواقعيّات، وهي مناهج في البحث العلمي الذي يدرس الحقائق وواقعيّات الأشياء، تماماً كالعلوم الطبيعية، لكنّ استخدام هذه المناهج والطرق والآليات في فضاء معرفي مختلف هو المشكلة.

فالنصوص الدينية ـ لاسيما القرآن الكريم ـ هي نصوص أدبيّة بامتياز، تقوم على البلاغة والبيان والبديع وجمال الأسلوب واللفظ والمعنى والإيقاع وغير ذلك، والنصوص الدينية تحكي عن الواقعيات، لكنّها تحكي عنها بطريقة تختلف عن (لغة) العلوم والمنطق والفلسفات وطرائق عرضها وأساليب قضاياها وأشكال تنظيمها للأقيسة والبراهين، فلا أقول ـ وأرجو التدقيق جيداً ـ: تعالوا لنترك الفلسفة والعقليّات ومناهج البحث العلمي المعاصر، ولا أقول: إنّ القرآن لا يحكي عن الواقعيّات، كما قالها بعض المسيحيين حول الإنجيل وقالها بعض المسلمين حول القصص القرآني، وإنّما أقول: إنّ (لغة) القرآن والسنّة ليست ـ في الغالب على الأقلّ ـ (لغة) الفلسفة والعلم، وإن تعرّضت للموضوعات التي تعرّضت لها الفلسفة والعلوم أحياناً، فنحن هنا في (اللغة) لا فيما (تحكي عنه اللغة)، فليتأمّل جيداً.

هنا من الطبيعي أن تسألني: إذا لم يكن من الصحيح أن نفسّر القرآن ونشرحه كما نفسّر نصوص كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، واذا لم يكن من الصحيح أن نفسّر الأحاديث النبويّة ونشرحها كما نفسّر ونشرح نصوص كتاب كفاية الأصول للشيخ الخراساني أو مختصر ابن الحاجب، فما هي الطريقة إذاً؟!

لا شك أنّ هذا السؤال مهمّ للغاية، وهناك وجهات نظر كثيرة في هويّة اللغة

الدينية الكامنة في النصوص الدينية عند الأديان كلّها، ولا أريد أن أدخل هنا في هذا البحث المنتمي لمجال فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد ـ وقد طرحت هناك نظريات عديدة بين الإفراط والتفريط ـ وإنّما أريد أن أبسّط الموضوع وباختصار شديد وإشارات عابرة بما يسمح به المقام عبر مثال يقرّب الفكرة، وهو (الأمثال الشعبيّة).

إنّ الأمثال الشعبية عبارة عن مجموعة هائلة من الحِكَم والمواعظ والقيم والأفكار الرائعة التي أنتجها الإنسان عبر تجارب آلاف السنين. إنّ الأمثال الشعبية هي (قرآنُ البشر) إذا صحّ التعبير ولاق، وهي كنزٌ مَهيب من الفكر والثقافة والحكمة والوعي والمعرفة والتجربة والإدارة والمعالجة والإدراك و.. ويمكن للإنسان أن يكتب تفسيراً لهذا القرآن البشري يبلغ عشرات المجلّدات.

إنّ الأمثال الشعبيّة هي حصيلة تجارب الإنسان وفكره وعقله الذي أودعه الله فيه، وهي نعمة من نعم الباري تعالى على الخلق. لكن كيف هو منهج فهم الأمثال الشعبيّة؟ هل نفهمها على طريقة علماء الفلسفة والكيمياء والفيزياء؟ هل يصحّ فهمها وكأنّنا نشرح كتاب الإشارات لابن سينا أو الكفاية للآخوند الخراساني؟ لو شرحناها بهذه الطريقة فكلّها باطلة وغير صحيحة (مع أنّنا ندرك أنّ هذه الأمثال صحيحة في غالبيّتها الساحقة) إذ كلّ مثلٍ منها لو أخذته وطبّقته لاكتشفت خطأه في بعض الموارد، فهل يصحّ أن أقول بأنّها أمثال خاطئة؟ هل يصحّ أن أقول بأنّها أمثال متضاربة؛ لأن بينها تضارباً في بعض الحالات وبعض الموارد؟ كلا، فما هكذا تورد يا سعد الإبل.

إنّ هذه الطريقة تفضي إلى إجهاض القيمة المعرفية والتجربية والحكمية في هذه الأمثال الشعبية، فمن الخطأ أن نسأل عن كلّيّتها وعن علاقتها بالمثل الآخر؛

لأنّها كيانات تعبّر عن حكمة ورسالة ومضمون صائب وحقّ، وتعبّر عن الحالة الكثيرة والغالبة، لا عن قضيّة منطقية في باب القياس لها سور الجزئية أو الكليّة، بل هي أشبه بالمهملة التي لا تنظر إلى الكلّية والجزئية، بل تنظر إلى الفكرة والغاية والرسالة منها فقط.

وعندما أغيب في فضاء الكلّية والجزئية والسور والسلب والإيجاب والترتيب بين القضايا كترتيب الأقيسة.. فسوف أقضي على هذه الحِكَم، وأشوّهها وآخذ بها بعيداً عن الصواب، وسأوجّه إليها مئات الأسئلة التي لا قيمة لها؛ لأنّ من أولد هذه الأسئلة هو منهج خاطئ، لم يجرّ عليّ سوى المتاعب.

أرجو أن نفكّر جيداً في هذا، فإنّني أعتقد بأنّ إصلاح فهمنا اللغوي والعودة لعفويّة اللغة وفهم روح اللغة الدينية هو مفتاح حلّ قدر كبير من مشاكلنا في فهم النصوص والاجتهادات الشرعية وغير ذلك، لقد شغلني هذا الموضوع لسنوات، وما زلت معتقداً بأنّه مفتاح ضروري جدّاً، وهناك الكثير من التساؤلات حوله، لكنّ المجال لا يسمح بالتفصيل هنا (مثل كيف نفهم الكلّيات إذاً؟ وكيف عرفنا كلّية علم الله مثلاً؟ وغيرها من الأسئلة الكثيرة التي يجب على المنهج الذي أدّعيه هنا وأفترضه أن يجيب عنها).

أنا أدعو لمؤتمرات وملتقيات حول اللغة الدينية (وخصوصاً العربيّة) ومناهج فهمها الخاصّة، وعندي إيمان عميق بأنّ قدراً كبيراً من الإشكالات التي يتعرّض لها القرآن اليوم ستصبح بلا معنى في ظلّ إعادة إنتاج فهم جديد للغة القرآن الكريم، وللغة الدينية عموماً، لا على طريقة المفكّر الراحل عالم سبيط النيلي رحمه الله فإنّني رغم احترامي الشديد له لا أوافقه في المنهج أبداً، ولا على طريقة الأصوليين، ولا على طريقة التأويل العرفاني والصوفي، بل على طريقة أكثر

عفويّة وبساطة وبعيدة عن الهندسية القاتلة التي تجتاح فلسفة اللغة؛ فإنّ فلسفة اللغة شيء، وفهم نصوصنا وما يصدر عنّا شيء آخر برأيي الشخصي، وللتفصيل مجال آخر.

هل يمكن أن أفهم النصوص الأدبية والشعرية كما أفهم مختصر ابن الحاجب أو أسفار الملا صدرا أو نهاية الحكمة للطباطبائي رحمهم الله؟! سوف أنعى الأدب حينئذٍ وأمشي في جنازته!! هل تحليل النصوص الأدبية يكون بهذه الطريقة؟! مع أنّ مضمون الكتب الأدبية يحمل الكثير من الحقّ والحكم والمعارف المطابقة للواقع أيضاً.

ما أريد قوله هو أنّ لغة النصوص الدينية في الكتاب وسنّة الرسول هي لغة عربيّة عفوية عرفيّة وفي عين الوقت واقعيّة وعينية، لا تذهب للرمزية المفرطة، ولا للإفراغ من الواقعيّة، بل هي دلالات يجب أن نرجع فيها للعرف العربي الأصيل والعفوي. والصحابة وأهل الكتاب في عصر النبيّ لم يسألوا النبيَّ بعض الأسئلة التي ظهرت لاحقاً، ليس لأنهم جهلاء بالضرورة ودائماً، بل لأنّ بعض هذه الأسئلة لا تأتي إلى أذهانهم بسبب صواب طريقة الفهم اللغوي التي عندهم ـ إلى جانب الملامسة التاريخية لعصر النص ـ فلا يجدون لها مبرّراً.

لكن عندما دخل غير العرب في الإسلام ـ وغُزينا بالعقل اليوناني ـ ظهرت أسئلة تفسيرية من نوع آخر، سبّبت مشاكل، ولا أعني أنّ كلّ الأسئلة اللاحقة لا قيمة لها، بل أقصد البعض فقط، فأرجو التدقيق، والمفتاح هو أنّ اللغة العربيّة العرفيّة تعتمد بيان الأعمّ الأغلب عبر بيان الإطلاق أو الكليّة في كثير من الأحيان.

ولكي لا أطيل، أرجع للآية الكريمة، فإنّ الآية لا تريد أن تحكي عن سالبة

كليّة، ولا غرض لها في الكشف عن أنّ البشر يعرفون جميعاً مصائرهم أو لا يعرفونها، ما تريد أن توصله هو الرسالة، وهي إنّ الإنسان عاجز وجاهل في مقابل الله الذي يملك الإحاطة والعلم المطلق بكلّ شيء، لاحظوا الآية الكريمة تقول: ﴿**إِنَّ اللهَّ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَّ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (لقمان: ٣٤).

ما تريده الآية هو أنّ النوع الإنساني جاهل بالساعة، وجاهل بما في الأرحام، ولا يدري مصيره، في حين إنّ الله عالم بكلّ شيء، فهل إذا صادف أنّ شخصاً انتحر وعلم بمكان موته قبل موته سوف تبطل الرسالة النوعية التي تريدها الآية الكريمة؟! كلا، إنّ وجود حالة أو حالتين أو ما نسبته ٠،٠٠٠١ من المليون من مجموع الخلق يعلم بمكان موته، لا يضرّ بالرسالة التي تريدها الآية، فالآية بصدد بيان الحالة النوعيّة، لا بصدد وضع قضيّة كليّة منطقيّة؛ لأنّها في مقام بيان المفاضلة بين الله والعباد.

وهكذا الحال في قضيّة الأرحام التي سجّلوها إشكالاً على الآية الكريمة أيضاً، فالله لا يريد أن يلغي كلّ معرفتنا بما في الأرحام، كيف والناس منذ قديم الأيام تعرف بعض الشيء عمّا في الأرحام، بل يقول بأنّ من يعرف ما في الأرحام من حيث الذكورة والأنوثة ومن حيث كلّ التفاعلات التي تقع خلال تسعة أشهر (لأنّ الآية لا تشير إلى خصوص قضيّة الذكورة والأنوثة أساساً، بل استخدمت حرف (ما) للإشارة إلى غير العاقل الذي يكون في الأرحام) هو الله، وعلمكم البسيط لا شيء أمام كلّ هذا الكم الهائل من المعرفة التي يملكها الله عن مجموع ما في الأرحام من بداية الخلق إلى قيام الساعة (فالعلم اليوم لا يعرف

مجموع ما في الأرحام عند جميع الخلق في هذا الزمن).

وهكذا الحال في (ينزّل الغيث) والعلم اليوم يمكنه أن يأتي بالغمام في حالةٍ هنا أو هناك.

الرسالة هي رسالة ضعف نوع الإنسان في مقابل القوّة الإلهيّة، تماماً مثل الأمثال الشعبيّة، رسالة الجهل الإنساني والعلم الإلهي ﴿..**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ (الإسراء: ٨٥)، هذا هو المفهوم الذي يريد القرآن من خلاله إثبات التفاوت الهائل بين الخالق والمخلوق وبيان عظمة الخالق وضعفنا نحن البشر المخلوقين.

فالقضية في مقام بيان النوع والحالة العامّة لا تمام الأفراد، ونحن نعرف أنّ لسان بيان الأعم الأغلب هو لسان رائج وشائع جدّاً في اللغة العربيّة، وهو لسان التعامل مع الحالة النادرة بوصفها حالة معدومة عمليّاً، لا يتمّ التوقف عندها، لأنّها لا تؤثر على الفكرة المراد إيصالها.

ومثل هذا كثير في القرآن الكريم، فالله يقول: ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرَاً**﴾ (الانشراح: ٥ ـ ٦)، فهل كلّ عسر معه يُسر؟ إنّ الجمل تشير إلى المبدأ والرسالة، وإلى الحالة الغالبة، والغاية منها بعث الأمل في النفوس وحُسن الظنّ بالله، تماماً كالآية التي نحن فيها، تشير إلى المبدأ والرسالة، والغاية هي بيان ضعف الإنسان معرفيّاً أمام الله تعالى.

ولو لاحظنا المفسّرين القدامى والذين لم يغرقوا في البحوث الفلسفيّة والعقليّة والمنطقية سنجد طريقتهم في التفسير تقارب هذه الطريقة؛ لأنّ هذا هو الفهم العرفي العربي والعفوي لمثل هذه النصوص. هذا ما أفهمه ـ ترجيحاً لا جزماً ـ من النصّ والعلم عند الله، وللتفصيل مجال آخر.

٤٠٥. معنى القتال على التنزيل والتأويل في الحديث الشريف

السؤال: هناك حديث للرسول صلى الله عليه وآله يقول فيه للإمام علي عليه السلام ما معناه: أنّني قاتلت على التنزيل، وأنت يا علي تقاتل على التأويل. فكيف نفهم قتال الإمام علي على التأويل، وظاهر الأحداث يدلّ على أنّه نزاع سياسي ليس إلا؟

● يمكن أن يطرح في فهم هذا النصّ النبوي أكثر من تفسير، وذلك كما يلي:

التفسير الأوّل: أن يكون المراد من التأويل أنّ البغاة الذين خرجوا على عليّ عليه السلام استندوا أيضاً إلى النصّ القرآني، وظاهر الآيات القرآنية أنّ القتال كان مع الكافرين، فتنزيل القتال كان ظاهراً في قتال المشركين والكافرين، لكنّ تأويله ودلالاته المستبطنة تفيد قتال الباغين، فالنبي يقاتل مستنداً لظاهر النصّ القرآني، فيما عليّ يقاتل مستنداً لتأويل هذا النصّ في القوم الذين خرجوا عليه.

وهذا التفسير ذكره بعض العلماء مثل العلامة المجلسي رحمه الله في مرآة العقول وغيره، ومثله التفسير الذي يقول بأنّ قتال عليّ كان على القسم الباطني من الدين، وهو القسم غير المعلن، بل هو مستكنّ في بطون القرآن.

التفسير الثاني: وهو الأصحّ بحسب فهمي القاصر، فإنّ هذا الحديث لا يقصد من التأويل المعاني غير الظاهرة، فإنّ كلمة التأويل لا تعني في لغة العرب ـ وهذا النصّ نبويٌّ ـ المعنى غير الظاهر، وإنّما هو اصطلاح حادث بين العلماء فيما بعد، بل كلمة التأويل استمرّت تعني في كلمات علماء القرآن نفس معنى التفسير، حتى القرن الخامس الهجري تقريباً، ولهذا تجد كتب التفسير القديمة عناوينها فيها كلمة التأويل وليس كلمة التفسير، كما هي حال تفسير الطبري الذي اسمه في الحقيقة (جامع البيان عن تأويل آي القرآن).

ولو نحن رجعنا إلى اللغة العربية التي هي المرجع هنا، لوجدنا أنّ التأويل من الأول، فالتأويل يكون بمعنى إرجاع الشيء إلى الأوّل، مثلاً تقول: أوّلتُ الأمر، أي أرجعته إلى بدايته وأوّله، وبهذه الطريقة يمكن فهم الحديث دون أيّ تكلّف، فيكون المعنى: إنّ الرسول قد قاتل على أصل نزول القرآن الكريم لإثبات أصل نزوله وأصل الرسالة، فيما كان قتال عليّ لخصومه قتالاً لإعادة الدين والرسالة إلى حالتهما الأول.

فيكشف الحديث عن وجود انحراف قد حصل، وأنّ مهمّة علي هي تصويب الانحراف وإعادة المشهد إلى زمانه الأوّل في العصر النبوي. وبتعبيرنا المعاصر: إحياء الدين المحمّدي. وثمّة إشارة لهذا المعنى في بعض صيغ هذا الحديث الواردة في إرشاد الشيخ المفيد، ومسند ابن حنبل وغيرهما.

وبناءً عليه، يمكن القول بأنّ الانحراف الذي وقع في الأمّة طال البعد السياسي والإداري والعلائقي، وإذا كان صراع عليّ وخصومه صراعاً سياسياً، فهذا لا يعني أنّه لا يأخذ بُعداً دينيّاً وأخلاقيّاً وقيمياً، فهناك الكثير من المفاهيم التي تمّ هجرها ونسيانها أو تشويهها، وغدت العلاقات بين المسلمين سيئةً متهالكة على غير ما كانت عليه في العصر الأوّل، كما غدت المعايير مختلفة عن عصر النبي الأكرم، فالحديث يريد أن يقول بأنّ الصراع الذي وقع كان يصبّ في مآلاته في إعادة الموقف إلى الحالة الصحيحة في ممارسة الدين في الحياة على مستوى العلاقات بين الناس، والعلاقات بين الراعي والرعية، وعلى مستوى تقسيم الغنائم والأموال العامّة، وعلى مستوى ممارسة السلطة، وعلى مستوى المحسوبيات والقرابات والمصالح الخاصّة التي كانت تحدث هنا وهناك، وعلى مستوى العدالة الاجتماعية بين العرب والموالي وغير ذلك، وعلى مستوى العدالة

القضائيّة وغير ذلك ممّا لاحظناه تاريخياً، فقد حدث انحراف مع القاسطين والمارقين والناكثين، وأريد تصحيح المسيرة.

هذا هو معطى الحديث وأجده معطى حسناً، بصرف النظر عمّن يتحمّل المسؤولية ومن الجاني ومن الضالّ ومن المضلَّل، وغير ذلك ممّا هو من شؤون المؤرّخين والمتكلّمين، فعليّ عليه السلام ـ بمقتضى مثل هذا الحديث ـ هو الرجل الإصلاحيّ الأبرز في تاريخ الإسلام، وهو قائد الحركة التصحيحيّة، فكلّ ثورة أو دين تحدث فيه بعد مرحلة التأسيس حالة انحراف نسبي، ويهبّ المصلحون لتصحيح المسيرة وإصلاح الأمور، والسياسة أحد المفاتيح الكبرى في ذلك.

٤٠٦. مع حديث: «إذا هلّ هلال المحرّم نشرت الملائكة قميص الحسين.. فنراه نحن وشيعتنا»

السؤال: ما صحّة إسناد حديث الصادق عليه السلام: «إذا هلّ هلال المحرّم نشرت الملائكة قميص الحسين مخضّباً بالدماء، فنراه نحن وشيعتنا بالبصيرة لا بالبصر»؟

• هذا النص بهذه الصيغة لم أعثر عليه إطلاقاً، ولعلّ عندي قصوراً أو تقصيراً في البحث والتقصّي. نعم، ورد بمضمونه في كتاب (المجالس العاشورائيّة: ١٢) للشيخ المعاصر عبد الله آل درويش، نقلاً عن كتاب (ثمرات الأعواد: ٣٦ ـ ٣٧)، للسيد علي بن الحسين الهاشمي النجفي، وهو ـ أي النجفي ـ قد توفّي عام ١٩٧٥م، وتُرجم له في (أعيان الشيعة ٣: ١٤٨)، ولم أتمكّن من العثور على مصدر قديم لهذا الحديث المشار إليه.

وعليه فهذا الحديث ـ إذا صحّ بحثي وتتبّعي ـ لا يرجع لأكثر من نصف قرن

تقريباً، ولعلّ للسيد علي الهاشمي مصدراً قديماً أخذ الحديث منه ولم يصلنا أو لم نعثر عليه، لكن على أيّ حال لو اعتبرناه حديثاً فلم نعثر له على مصدر أو سند، والله العالم.

وعلى تقدير صحّة الحديث، فلعلّ المراد منه معنى مجازي، أي إنّ قضية الحسين يلهمها الله محبّيه فينتفضون من بداية محرّم الحرام لتذكّرها وإحيائها في النفوس والعقول، وأخذ العبر منها، وعيش البكاء والحزن عليها، تعبيراً عن مبدأ المودّة لآل الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

٤٠٧. تناقض بين القرآن والحقائق العلميّة حول اتساع السماء وكرويّة الأرض!

السؤال: شيخنا الفاضل، كتب أحد الملحدين المعاصرين ناقداً بسخرية على الدين والقرآن ما يلي: «الذين يدّعون الإعجاز العلمي في هذه الآية من سورة الذاريات: ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾، يا مغفّلين، يا حمقى، نظريّة التمدّد الكوني لا تنطبق على السماء فحسب، بل حتّى على الفراغات بين الذرّات في جسمك. ولماذا لا يُكمل المسلم هذه الآية أم أنّه يخجل من التالي: ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون والأرض فرشناها فنعم الماهدون ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلّكم تذكّرون﴾ (الذاريات: ٤٧ ـ ٤٩)، إنّه يقول: والأرض فرشناها فنعم الماهدون، وإذا قلنا لهم بأنّ الأرض ليست ممهّدة وليست مفروشة فانظروا للرد والإنكار والدهاء: الأرض كرويّة لكنّ الله فرشها لنا لكي نحيا عليها. وهذا الغباء يخالف قوانين آينشتاين ونيوتن معاً، وهو يشعرك بأنّ الآية جاءت كالآتي: والأرض كانت كرةً ففرشناها، فنعم الماهدون. بصراحة يا مسلمين أنصحكم

عدّلوا في قرآنكم ليتناسب مع العلم». انتهى النص. ما هو تعليقكم شيخنا العزيز على هذا الكلام؟

● مع اعتقادي الكامل بأنّ الذهاب خلف العلم الحديث يفترض أن يفضي بالإنسان إلى احترام الآخر وأفكاره، لا إلى هذه اللغة الاستعلائيّة والتهكّميّة التي نتمنّى أن نتجاوزها في حواراتنا، فإنّ لديّ بعض الملاحظات على المداخلة المشار إليها أعلاه:

أولاً: إنّني من الذين ينتقدون بشدّة هذا الركض السريع خلف ما يسمّى بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم، فقد أدّى البحث غير السليم في هذا الملفّ إلى التأوّل في آيات الكتاب الكريم، وأوقع الكثير من معتمدي هذه الطريقة في مشاكل لاحقة عندما تكشفت النظريات العلميّة على وجهها الحقيقي أو عندما تغيّرت وتبدّلت.

ربما يكون في القرآن الكريم ما يشير إلى قضايا علميّة لكن لا ينبغي التكلّف والتأوّل في فهم نصوص الكتاب بطريقة جافّة غير لغوية لأجل إبراز عنصر قوّة قرآني في هذا المجال أو ذاك، وليس هنا مجال النقاش في هذه المسألة، لكن ما يبدو لي هو أنّ بعض محاولات الحديث عن الإعجاز العلمي تفتقر إلى سلامة التفسير القرآني، وإلى سلامة فهم النظريات العلميّة، وإلى سلامة المقاربة بين العلم والقرآن، ولا ينبغي أن نعيش عقدة التفوّق في كلّ شيء، فالقرآن كتاب ديني يهدف لهداية البشر إلى الله وربط الخلائق بالخالق وكشف وتقوية الأصول الأخلاقية والروحيّة في حياة الإنسان، وليس هدفه سرد قوانين الفيزياء والكيمياء والفلك والطب والحياة وغير ذلك حتى نقول ـ كما قال بعضهم ـ بأنّ فيه مئات القوانين العلميّة!

ثانياً: أخذ السيد الناقد هنا أحد التفاسير العلميّة للقرآن الكريم، ثم ناقشها، وبدل أن يقول بأنّ هذه التفاسير غير صحيحة قال بأنّ القرآن غير صحيح، دون أن يفتش عن تفسير آخر غير ما ذكره هؤلاء، وهذه من الأخطاء الشائعة في مناقشة القضايا الدينية، حيث يتمّ نقد فهم ديني بوصفه نقداً للدين نفسه دون أن نبذل جهداً إضافيّاً بسيطاً لتقديم تفسير آخر تستدعيه اللغة العربية لا يطاله هذا النقد، ولا يكون فيه تكلّف أو مواربة.

ثالثاً: لو راجعنا قليلاً تفاسير المسلمين قبل مجيء طروحات أنصار الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، لوجدنا أنّ أحداً لم يفهم من ﴿**لموسعون**﴾ فكرةَ الكون الممتدّ والمتسع مقابل نظرية الكون الساكن اللتين عرفتهما الفيزياء، وهذا يعني أنّ هذا التفسير لا تفرضه بالضرورة اللغة العربية ما لم يقدّم أنصار التفسير العلمي شواهد.

ونحن لو راجعنا النصّ القرآني وقاربنا بين الآيات لرأينا أنّ هناك فرضيّة أقرب بكثير من فرضيّة أنصار التفسير العلمي، وهي التي يكون فيها معنى الآية على الشكل التالي: والسماء بنيناها بقوّة (وهو معنى الأيدي) ونحن الموسعون عليكم في الرزق، فلا تكون جملة (وإنّا لموسعون) متعلّقة بتوسعة السماء، بل متعلّقة بتوسعة الرزق على العباد.

ولك أن تسأل سؤالاً عفويّاً أجده من حقّك تماماً وهو: ما ربط الموضوعين ببعضهما: أعني موضوع بناء السماء بقوّة وموضوع السعة في الرزق؟

والجواب هو أنّنا لو رصدنا النصوص القرآنية لوجدنا أمرين اثنين:

١ ـ ربط السعة في القرآن بالرزق في أكثر من آية، وتوصيف الله تعالى بأنّه واسع في سياق الحديث عن الرزق. لنلاحظ معاً قوله تعالى: ﴿**وقال لهم نبيّهم إنّ**

الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعةً من المال قال إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطةً في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾ (البقرة: ٢٤٧)، وقوله تعالى: **﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبّة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾** (البقرة: ٢٦١)، وقوله تعالى: **﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ ويَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ واللهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وفَضْلاً واللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (البقرة: ٢٦٨)، وقوله تعالى: **﴿ولاَ تُؤْمِنُوا إِلاَّ لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ واللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (آل عمران: ٧٣)، وقوله سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ ولاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ واللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (المائدة: ٥٤)، وقوله سبحانه: **﴿وأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ والصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ واللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (النور: ٣٢)، وقوله تعالى: **﴿ولَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ ولَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً وإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ وكَانَ اللهُ وَاسِعاً حَكِيماً﴾** (النساء: ١٢٩ ـ ١٣٠).

فهذه الآيات الكريمة واضحة في الربط بين مفهوم الفضل والرزق والعطاء وبين مفهوم السعة والواسع والتوسعة، فالله مُوْسِعٌ بمعنى صاحب الرزق الوفير والعطاء الغزير، وهذا ما تعطيه اللغة العربية أيضاً.

٢ ـ بعد ربط الرزق بمفهوم السعة والتوسعة والواسع والموسع، نرجع مرّةً

أخرى إلى القرآن الكريم لنجد ربط الرزق بالسماء، وبهذا يكون عندنا ربط للسماء بالرزق، ثمّ ربط الرزق بالتوسعة، قال تعالى في سورة الذاريات نفسها التي ينتقد بعض آياتها السيد الناقد: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ**﴾ (الذاريات: ٢٠ ـ ٢٢)، وقال سبحانه: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢) والآيات في هذا كثيرة جدّاً.

وهذا كلّه يؤكّد أنّ القرآن لم يرد الإشارة إلى نظرية التمدّد الكوني، لا نفياً ولا إثباتاً، كلّ ما في الأمر أنّ السماء هي مصدر الرزق الرئيس للإنسان، إذ من دونها لا ماء ولا زرع ولا حيوان ولا بشر على الأرض، وليس المقصود منها التعامل العلمي مع الموضوع.

وإذا لم يقتنع الناقد بهذا التفسير الذي هو السائد بين كثير من المفسّرين لو تركنا أنصار التفسير العلمي، فلا أقلّ من أنّ هذا الافتراض التفسيري في غاية المعقوليّة والاحتمال، فلماذا نجزم بضعف الآية الكريمة أو هزالة مضمونها؟!

رابعاً: أمّا بالنسبة لآية فرش الأرض، فأعتقد بأنّ تفكير الناقد ذهب بعيداً، فنحن لو أردنا ـ وهذا ما أقوله مراراً ـ أن نفهم القرآن الكريم، فلا مناص لنا من فهم اللغة العربية ووعي هذه اللغة بشكلها التاريخي العفوي الأصيل، فالآية تقول بأنّ الله فرش الأرض وبسطها، ثم تقول: فنعم الماهدون. ولنقف قليلاً عند كلمة (الماهدون)، فسوف نجد أنّها أو مشتقاتها استخدمت في القرآن الكريم عدّة مرات في حقّ الأرض، قال تعالى أيضاً: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْداً**

وسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه: ٥٣ ـ ٥٤)، فهذه الآيات تريد أن تعطي نفس مفهوم الآيات الواردة في سورة الذاريات، حول السماء والأرض، وقال تعالى: ﴿**ولَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ والْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ والَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذٰلِكَ تُخْرَجُونَ**﴾ (الزخرف: ٩ ـ ١١)، وهذه الآيات أيضاً تريد أن تعطي نفس المفهوم عن الأرض والسماء، وقال تعالى: ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً والْجِبَالَ أَوْتَاداً**﴾ (النبأ: ٦ ـ ٧)، وكذلك ما دلّ على دحو الأرض.

ولو تأمّلنا في كلمة (الماهدون) لوجدنا أنّها من المهد، وكلمة (م. هـ. د) تدلّ في لغة العرب ـ كما يقول ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٨٠) ـ على التوطئة والتسهيل للشيء، في إشارة إلى الراحة والاستقرار والسهولة، فالآية ليست بصدد الحديث أساساً عن كروية الأرض أو عدم كرويّتها، وإنّما تحكي عن مفهوم بسيط يستوعبه الإنسان العربي والعادي بشكل واضح، وهو في نفس الوقت مفهوم حقيقي، فالأرض من تحتنا مبسوطة مسهّلة ممهّدة لنا مفروشة، لكن لا بمعنى أنّها مسطّحة مقابل الكرويّة في الفهم العلمي الدقيق، بل بمعنى أنّها سهلة، في مقابل ما لو كانت الأرض ـ لو تصوّرناها ـ عبارة كلّها عن ما هو أشبه بسهام منبعثة، فكيف يمكن التنقّل والراحة؟! إنّ كون الأرض تحتنا ممهّدة ومريحة وفيها السهول وليس فقط الجبال الشديدة الوعورة، لكونها مبسوطة لا متعرّجة غاية التعرّج أو على شكل رماح أو سهام أو منخفضات ومرتفعات

حادّة وكثيرة جدّاً ولا نهاية لها في الكمّ والحدّة، إنّ ذلك نعمةٌ من نعم الله.

فالله يريد أن يبيّن للناس في هذه الآية نعمةً عظيمة لا ينتبهون إليها؛ لأنّهم اعتادوا عليها، وهي أنّ الأرض قابلة للعيش؛ لأنّها مفروشة فيها السهول، في مقابل ما لو كانت مضمومة متعرّجة حزنة وليست سهلة، هذا هو المفهوم، ولا علاقة للآية أساساً بالقضايا العلميّة.

إنّ هذا الذهاب البعيد في الفهم العلمي للقرآن هو المسؤول عن خطئنا في الفهم العفوي اللغوي، فالآية لا ربط لها بقضايا العلم، بل هي تحكي عن شيء يراه كلّ الناس ويدركه كلّ العرب والبشر قديماً وحديثاً، ولهذا لاحظوا قوله تعالى المتقدّم في سورة النبأ حيث قال: ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً والْجِبَالَ أَوْتَاداً**﴾ (النبأ: ٦ ـ ٧)، فجعل الجبال في مقابل المهاد، وربما يكون ذلك معزّزاً للإشارة إلى سهولة العيش وعدم وعورة ما تحتك.

وبناءً عليه، فالآية القرآنية لا تريد أن تقول بأنّ الأرض كانت كرةً فمددناها حتى تخالف نظريات الفيزياء مثلاً لو صحّ ذلك، بل تريد أن تبيّن أنّه خلق الأرض بهذه الطريقة، فمعنى: الأرض فرشناها، أي خلقناها مفروشة، فهذا مثل قولك: لقد أطلت البناء سبعة طوابق، وهذا لا يقصد منه أنّ البناء كان كتلة وأنا مددته مدّاً ليصبح طويلاً، وهذا كثير في لغة العرب. تقول: مددت في خطبتي وأطلت، لكن لا بمعنى أنّها كانت مضمومة فقمت بمدّها، بل بمعنى أنّني أتيت بها طويلة وهكذا.

فلا يبدو لي أنّ هناك تناقضاً بين الآيات والعلوم الحديثة في الفيزياء والفلك، فتكون خلاصة معنى الآيات ما يلي: إنّنا خلقنا السماء بقوّتنا وإرادتنا ونحن

الذين نوسع عليكم بالرزق منها، وجعلنا الأرض تحتكم سهلة ممهدة لا عسر في العيش عليها، ولو جعلناها كلّها حزنة وعرة لضاقت عليكم المعيشة.

٤٠٨. معنى حديث: «لا أمر لمن لا يطاع»

السؤال: أودّ أن تبيّنوا المقولة التالية، مع جزيل الشكر: «لا أمر لمن لا طاعة له»، هذا حديث ورد عن علي عليه السلام، ما معناه بالضبط؟

● الحديث ورد بصيغة: «لا أمر لمن لا يُطاع»، وورد بصيغة أشهر: «لا رأي لمن لا يطاع»، وقد جاء ضمن خطبة مشهورة للإمام علي عليه السلام ينتقد في بعض صيغها أصحابه، وهناك محتملات في تركيب هذا الكلام:

١ ـ أنّ من لم يكن له الحقّ في أن يُطاع لا أمر له، فعدم وجوب طاعته يسلب عنه حقّ الأمر، فإذا كان هناك شخصٌ لا تجب طاعته؛ لأنّه ليس في منصب الحاكم الشرعي مثلاً، فهذا شخص إذا أمر لا يُطاع فيما يأمر، وهذا هو المقصود من أنّه لا رأي له، أي لا يُعمل برأيه.

وعلى هذا التفسير تكون الجملة إنشائيةً في الروح، بقصد بيان أنّه ليس عليكم الائتمار بأمر من لم تُجعل الطاعة في أمره عند الله.

٢ ـ إنّ هذا يراد منه ضرب المثل للشخص الذي لا ينال مطلوبه؛ لأنّ الآخرين لا يطيعونه، فهو مفترض الطاعة ويجب أخذ رأيه، لكنّ الناس لا تخضع لرأيه ولا لأمره، فيقال في حقّ هذا الشخص بأنّه لا رأي له، أو بأنّه لا أمر له، لأنّ رأيه وأمره كأنّهما لا وجود لهما، فهذا كأنّه من باب نفي حقيقة الشيء مجازاً، كنايةً عن عدم التأثير وعدم الائتمار، وعليه فتكون الجملة خبريّة، وهذا هو الأقرب في تفسير النصّ وفقاً لسياقات تلك الخطبة المعروفة، وهو المشهور

بين شرّاح نهج البلاغة أيضاً.

٣ ـ لو كانت صيغة الحديث كما نقلتموها أنتم، فيمكن فرض احتمال ثالث، وهو أنّه لا يتسنّم منصب الأمر بين المسلمين شخصٌ غير عادل ولا مطيع لله، ولكنّ هذا المعنى لا ينسجم مع الصيغتين المتداولتين في مصادر الحديث والتاريخ. والله العالم.

٤٠٩ . أصالة الحسّ في علم الجرح والتعديل، تفسير وتعليق

السؤال: يستند بعض العلماء إلى أصالة الحسّ العقلائية لتثبيت حجيّة توثيقات المتقدّمين من علماء الرجال عند الشك في حسيتها وحدسيّتها، فما هي أصالة الحسّ؟ وما هو منشأ عقلانيتها؟ وهل يصحّ الاعتماد عليها لتثبيت حجيّة توثيق المتقدّمين؟

● عندما يوثق العالم الرجالي شخصاً، فمن الطبيعي أن نسأل: كيف عرف هذا العالم الرجالي (كالشيخ النجاشي أو الشيخ البخاري مثلاً) بأنّ فلاناً من الرواة ثقة؟ ثمّة احتمالان كبيران يقفان أمامنا هنا:

الاحتمال الأوّل: أن يكون اطّلع على حال الرواة بشكل محسوس، فأخبر بوثاقة هذا الراوي، وهذا الشكل المحسوس قسّمه بعض العلماء ـ من خلال طبيعة بياناتهم هنا ـ إلى ثلاثة حالات وهي:

١ ـ إما بالمباشرة، كأن يكون ملازماً لهذا الراوي فيعرف حاله من الصدق والكذب أو من الضبط والوهم والنسيان.

٢ ـ أو ينقل له أشخاص آخرون عمّا رأوه من حال هذا الراوي بالرؤية المباشرة.

٣ ـ أو يكون من حوله مناخٌ كبير من الوضوح من خلال مجموعة كبيرة من الكتب المتوفّرة تسمح له باستنتاج وثاقة هذا الراوي بشكل سريع. وهذا ما يسمّى باتجاه الحسيّة في توثيقات الرجاليين.

الاحتمال الثاني: هو أن نقول بأنّ النجاشي أو غيره تبعده فاصلة زمنية عن الرواة الذين وثقهم، فهناك قرابة مائتي عام أو أكثر في أحيان كثيرة، فلا يمكن أن يكون قد اطّلع على حال الراوي بالاتصال المباشر به عادةً، كما أنّه على افتراض أنّه حصل على إخبارات من آخرين بهذا الأمر نقع في مشكلة، وهي أنّ هذه الإخبارات غير مسندة، لاسيما في أغلب كتب الشيعة ككتب النجاشي والبرقي والطوسي والصدوق والمفيد وغيرهم، ولا حجيّة للخبر المرسل، فلعلّ ما وصله من خبر عن شخص معاصر وثّق زرارة قد وصله بطريق ضعيف السند.

وعليه فالرجاليون قاموا بالتوصّل إلى نتائجهم من خلال تحليل مرويات الرواة وبعض ما توفّر لهم من معلومات عنهم، فاجتهدوا واستنتج كلّ واحد وثاقة فلان أو ضعف فلان الآخر، وهذا ما يسمّى باتجاه الحدسية في تقويمات الرجاليين.

وعلى هذا الاتجاه جاء بعضهم وقال: ما المدى الملزم لي باجتهادات هؤلاء العلماء الذين توفاهم الله؟ ما الدليل على أنّ اجتهاداتهم حجّة بالنسبة لي؟ فالسيد البروجردي مجتهد في الرجال والشيخ النجاشي مجتهد أيضاً، فما هو الوجه في حجية قول النجاشي على البروجردي؟ وبأيّ وجه نلزم البروجردي بتقليد النجاشي واتباعه فيما قال عن زيد أو عمرو؟ إنّ خبر النجاشي حدسي والخبر الحدسي لا تشمله أدلّة حجية خبر الثقة، بل هو مشمول لدليل حجية الفتوى

مثلاً، والمفروض أنّ دليل حجية الفتوى يجري في حقّ العامي، لا في حقّ مجتهد (كالسيد البروجردي) بالنسبة إلى مجتهد آخر (كالنجاشي).

هذا الانقسام جعل حجية تقويمات الرجاليين في موقع قلق، فعلى الاتجاه الأول يمكن القول باعتبار وحجية التوثيقات، فيما نقع في مشكلة عظيمة على الاتجاه الثاني، من هنا قدّمت حلول عدّة للخروج من هذا المأزق إذا لم نتمكّن من إثبات صحّة الاتجاه الأوّل، وأحد هذه الحلول كان يقول بأنّ التأرجح بين الاتجاهين يعني احتمال أن يكون توثيق النجاشي حسيّاً واحتمال أن يكون حدسيّاً، فكلّ ما يثبت القول الأوّل يصلح لتعزيز احتمال الحسيّة، وإذا كان الأمر كذلك نستعين هنا بقاعدة عقلائية مفترضة كان طرحها الآخوند الخراساني في الكفاية، وتقول: بأنّ كل خبر يحتمل أن يكون حسيّاً ويحتمل أن يكون حدسيّاً، فإنّ الأصل فيه أن يكون حسيّاً، والخبر الحسي هو الخبر المشمول لقاعدة حجية خبر الواحد الثقة، بخلاف الخبر الحدسي الذي قالوا في محلّه بأنّه غير مشمول لحجيّة خبر الواحد الثقة.

وعليه، فاحتمال حسية إخبارات النجاشي كافٍ لجعل إخباراته عن الرواة بحكم الحسيّة فتكون مشمولة لقانون حجية خبر الواحد الثقة، وبهذا نثبت حجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة.

هذا الحلّ ـ وهو أحد الحلول، وليس كلّ الحلول ـ تعرّض لمناقشات أبرزها:

المناقشة الأولى: إثبات حدسيّة إخبارات مثل النجاشي، وأنّه لا احتمال للحسيّة فيها غالباً، وهذا بحث تتبّعي طويل تعرّضنا له في محلّه.

المناقشة الثانية: التشكيك في وجود قاعدة عقلائيّة في باب حجية الأخبار اسمها أصالة الحس، ومع الإطاحة بهذه القاعدة يصبح خبر النجاشي غير معلوم

أن يكون مشمولاً لدليل حجية خبر الثقة، فلا يمكن التمسّك بدليل حجية خبر الثقة لإثبات حجية خبر محتمل الحدسية؛ لأنّه سيكون من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية له، وهو باطل كما قرّره الأصوليون.

وممّن رفض أصالة الحسّ العقلائيّة الميرزا حبيب الله الرشتي، حيث اعتبر أنّ الجملة الخبرية التي يقولها المخبر لا تحمل لا ظهوراً وضعياً ولا عرفياً في أنّ هذا الخبر كان عن حسّ، وليس هناك ظهور خاصّ يفسح المجال لافتراض أصالة الحس هنا (انظر: فقه الإمامية، قسم الخيارات: ٢٩٠).

وما نراه ـ وفقاً لما بحثناه في مباحث حجية الخبر في الأصول، وفي مباحث كلّيات علم الرجال ـ هو: إنّ العقلاء لديهم حالتان في التعامل مع الخبر الوارد إليهم:

الحالة الأولى: أن لا يعرفوا حسّيته من حدسيته، لكنّهم يرون احتمال حدسيّته مجرّد افتراض احتمالي منطقي، وسمّينا هذه الحالة في الشك بالشك الافتراضي، وقلنا: إنه هنا تجري أصالة الحسيّة، ولو للمدرك الذي طرحه السيد الصدر هنا، وهو غلبة الإخبارات الحسيّة فيما من شأنه أن يُدرك بالحس (راجع: الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٨)، لكنّ ذلك لا لوجود أصل مستقلّ اسمه أصالة الحس، بل لأنّ العقلاء في حالات الشك الافتراضي لا يبالون بمثل هذا الشك، ولا يقفون عنده، ولا يلتفتون إليه، إذ عمدة عملهم على الاطمئنان المجامع لهذا اللون من الشكوك، فأصالة الحسيّة هنا ليست سوى حجيّة الاطمئنان عينها، لا أصلاً مستقلاً قائماً بنفسه عند العقلاء، فضلاً عن أن يكون أصلاً تعبّدياً.

الحالة الثانية: أن يكون الشك شكّاً حقيقياً كما سمّيناه في مواضع عدّة، وهو

أن تتوافر معطيات جادّة لكلا الاحتمالين معاً (الحسية والحدسية) بحيث تُحدث شكاً والتباساً ودوراناً حقيقياً في الذهن العقلائي، كأن يخبرك محلّل سياسي بخبرٍ، وتكثر في أخبار هذا الشخص التحليلات السياسية لا المعلومات الخبرية، بحيث إنّ خمسين بالمائة من إخباراته لنا كانت حدسية وتحليلية وليست خبرية حسية، فهنا من أين نحرز أنّ العقلاء يبنون على حسيّة قوله عندما يلتفتون إلى هذا التردّد ويحصل لهم الشك الحقيقي؟! هل حقّاً يفعّلون أصالة الحس أم يتوقّفون في أخباره إلى حين التبيّن؟

هذا بالضبط هو ما حصل في علم الرجال بلا حاجة للإطالة هنا، وأمّا ما ذكره السيد الصدر من الغلبة أو ادّعاء أنّ ظاهر الخبر هو الحسيّة فلا يجري هنا؛ لأنّ الغلبة لا تقاوم حالة الشك الحقيقي؛ إذ القوّة الاحتمالية في الغلبة معارضة بالقوّة الاحتمالية الموجودة في معطيات هذا الشك والدوران، وإنما تنفع الغلبة حيث يكون الشك افتراضياً، إذ يحصل منها الاطمئنان المتكوّن من عدم الالتفات، وأما ادّعاء أنّ ظاهر الأخبار هو الحسيّة، فهو صحيح بلحاظ مضمون الخبر، لا بلحاظ كيفية حصول المخبِر عليه، وإلا عاد إلى الغلبة، وأما الحديث عن أنّ مقتضى وثاقة الراوي حسيّة خبره لوجود ظهور تصديقي في أنّ المتكلّم في الإخبارات التي من شأنه إدراكها بالحسّ ظاهر حاله أنه بداعي الإخبار عن حس، فهذا غير واضح في الشك الحقيقي، فإذا قلنا: إنّ علماء الرجال إخباراتهم حدسية هل يكون في ذلك طعنٌ في وثاقتهم عرفاً؟ نعم في بعض الحالات التي لها قرائنها الخاصّة قد يحصل ذلك، كما في حالة شهادة الشاهد في المحكمة، فإنّ إدلاءه بالشهادة ضمن سياق محاكمة شخص آخر لا بدّ فيها من الحسيّة، فاعتماده على الحدس فيه إخلال بالظهور الحالي، ومن ثم خدش في وثاقته أو في صدقيّته

في تطبيق قوانين المحكمة في باب الشهادات، ولكنّ هذا الأمر لا يسري إلى تمام الإخبارات المتداولة بين العقلاء، بحيث إذا أدلى بخبر حدسي أو غير مكتمل الحسيّة يكون كاذباً أو فيه شبهة الخدش في وثاقته، كما قد يستوحي من كلام السيد الصدر على أساس أنّ جملة: «زيد مات»، معناها: أني أدركت حساً أن زيداً قد مات، وأنّني رأيته مثلاً.

فسبب الاشتباه هنا، كما في العديد من تفسيرات الأصوليين للبناءات العقلائية، أنهم لم يميزوا بين حالات الشك الافتراضي الذي هو شك في المنطق لكنه لا يعوّل عليه في السير العقلائية، وحالات الشك الحقيقي المنطلق من وجود شواهد وإمكانيات تسمح بولادة احتمال عقلائي معتدّ به في إخبارات متقدّمي الرجاليين، إلى جانب الفاصل الزمني الطويل بين الرجاليين وأكثر الرواة؛ إلى جانب شواهد الحدسيّة الظاهرة هنا وهناك من كلماتهم، إلى جانب حصول الاختلاف بين الطبقات السابقة.

فالصحيح التمييز بين حالات الشك الحقيقي والافتراضي، وتبعية المسألة للقرائن الحافّة، لا لوجود أصل تعبّدي اسمه أصالة الحس، ولا لأصل عقلائي دائم وكلّي اسمه أصالة الحس، ولعلّ هذا ما أراده السيد الصدر إذ أقرّ بأن وجود ما يكتنف الكلام مما يصلح لقرينية الحدس يوجب الإجمال، فإن هذا ما نقصده ونعنيه.

وبهذا يتبيّن أنه لا يصحّ إعمال قاعدة منقِّحة لموضوع دليل حجية خبر الثقة، لتصحّح جريانه في المقام، والمفروض أنّ دليل الحجية غير قادر على الشمول؛ لعدم تحقيق الحكم لموضوعه وعدم إمكان التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للعام نفسه، فإشكال الحسيّة والحدسية محكّم ولا دافع له ما دام احتمال الحدسية

احتمالاً معقولاً معتداً به، كما يظهر من القرائن التي تعرّضوا لها هنا.

وهذا يعني عدم إمكان إجراء دليل حجية خبر الثقة في كلمات الرجاليين، إلا في الموارد التي يحرز فيها الحسية كتوثيق الرجالي لمشايخه الذين لازمهم، أو يكون احتمال الحدسية غير ملتفت إليه عرفاً وعقلائياً.

ولا ينبغي أن نستغرب من ادّعاء الأصوليين أصلاً عقلائيّاً ينفيه آخرون، فإنّ هذا كثير التحقّق وليس بقليله، ولهذا قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في بعض بحوثه الفقهيّة: «.. والإنصاف أنّ العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الأصول التي تُنسب إليهم وإنّ بناءهم في هذه الموارد على الأخذ بما تطمئنّ به أنفسهم» (الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٤٦).

وقد تسأل أخيراً: أليس هذا يعني سقوط اعتبار كلّ التقويمات الرجالية وانهيار علم الرجال؟

كلا، فإنّ حجية قول الرجالي ليست منحصرةً بكونها من باب حجية خبر الثقة، وهذا الإشكال يجري على مثل مبنى السيد الخوئي الذي يرى حجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة، فيما توجد نظريات أخرى في باب حجيّة قول الرجالي من أبرزها حجيته من باب:

أ ـ حجية الشهادة كما ذهب إليه صاحب المعالم والتفرشي، وهذا يرد عليه إشكال أصالة الحسيّة أيضاً.

ب ـ حجية العلم والاطمئنان، كما ذهب إليه الحرّ العاملي والعلامة المامقاني وبعض المعاصرين، وقد يسمّى بالظنّ الاطمئناني.

ج ـ حجية الإجماع والتسالم، وهو ما يظهر الميل اليه من مثل الوحيد البهبهاني والمحقّق الغروي صاحب الفصول والفاضل الخاقاني.

د ـ حجية الظنّ الانسدادي، كما ذهب إليه هنا الميرزا القمّي.

هـ ـ حجية قول أهل الخبرة.

و ـ حجية الفتوى و..

وهذه النظريات خضعت لمناقشات وتحليلات أيضاً، وما توصّلتُ إليه في أبحاثي الرجاليّة المطوّلة والمتواضعة في هذا الموضوع، هو أنّ حجية قول الرجالي ليست إلا من باب حجية الظنّ الاطمئناني، وفاقاً لما انتصر له ونافح عنه العلامة المامقاني رحمه الله، ويظهر تبنّيه من مثل السيد موسى الزنجاني رعاه الله، وهي نظرية تستدعي تغييرات جذرية في طريقة تعاطينا مع وثائق الرجاليين التاريخيّة، فصّلناها في محلّه، والله العالم.

٤١٠. تعليقات على ملاحظات نقديّة على كتاب (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)

السؤال: هناك بعض التعليقات النقديّة على كتابكم (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، كتبها بعض الباحثين المعاصرين، وهو الأستاذ.. وقد نشرتموها على موقعكم (نصوص معاصرة)، وأحبّ أن أعرف موقفكم منها؟ وسأذكرها بالترتيب.

● أشكركم وأشكر الكاتب الناقد، وسوف أذكر المقاطع التي أوردتموها عن الكاتب الناقد، ثم أعلّق عليها، وهي:

١ ـ **يقول الكاتب الموقّر**: «استرعى نظري وأنا في مطلع المطالعة عنوان جذبني وهو: مقترح لنهضة رجالية وحديثية (ص٤٧)، دعا فيه إلى قبول آراء الرجاليين من المسلمين الشيعة والسنّة لبعضهم، على الأقلّ بناء على بعض

الاتجاهات. وقد سبق للشيخ شمس الدين أن دعا لمثل ذلك بناء على الوثوق بالصدور. يبدو لي أنّ المؤلّف بسّط المسألة كثيراً وجرّدها من تراكماتها التاريخية دون معالجات جدية عميقة. بل اكتفى بتقديم تخريجات مبسّطة جداً على بعض الاتجاهات لدى الفريقين. ويظهر لي إذا تمّت حسب الاتجاه الأول وهو الخبرويّة، فكيف تتمّ حسب الثاني والثالث؟ هل يعتبر الرجاليون من هذا الفريق أو ذاك ثقاتاً في النقل؟ إنّ الفجوة القائمة مردّها إلى أزمة الثقة في النقول ثم التكاذب بين مختلف الأطراف. وعدم قبول قول المبتدع فضلاً عن شهادته! ثم إنّ الناظر لجملة من كتب الرجال وشروح الحديث وكتب المصطلح والدراية وما كتب فيها سيلحظ هناك اتجاهات متشدّدة سعت إلى تقديم تنظيرات لردّ روايات ليس فقط لرواة لمجرّد انتسابهم لفريق معين من قبيل كونه عامي أو رافضي وما شابه، أو لاعتقادهم ببعض المعتقدات، كالرجعة والتفضيل وما إلى ذلك. والمشكلة تكمن في التساهل في رمي كثير من الرواة لهذا الفريق المرفوض أو ذاك ليس بناء على معلومات علمية موثوقة بل بمجرّد النظر في مضامين رواياتهم، فيما إذا كانت تحمل مضامين معيّنة مثل فضائل أهل البيت عليهم السلام، وهكذا بناءً على النظر في متون الروايات، لا يكتفى بردّ تلكم الروايات لمخالفتها لمباني معينة، بل يكتشف منها الاتجاه الفكري للرواة فيرمون بكلّ تهمة مسقطة كالتشيّع مثلاً. و قد جرّ ذلك إلى رمي بعض كبار المحدّثين والمؤرّخين بذلك من قبيل أبي جعفر الطبري والحاكم النيسابوري والنسائي وما إلى ذلك. والسؤال هنا: كيف يمكن الاعتماد على مثل هذه الاتجاهات والمواقف من مختلف الفرقاء، دون مراجعة لهذه القواعد والنظرات السلبية في البداية وتقديم تفسيرات ومراجعات لها. صحيح أنّ الكتاب ذكّر بعدم الاعتماد على من يتهم الرواة لمجرّد

الانتماء، ولكن ماذا عن ردّ المرويات بناء على تناولها لفضائل أهل البيت؟ وبناء عليه تمّ إهمال كثير من الرواة ومرويّاتهم حتى في المدوّنات الحديثية الموصوفة بالصحيحة أو المعتبرة عند هذا الفريق أو ذاك. والسؤال الذي يطرح على المؤلّف هو هل يعتمد روايات الصحيحين؟ لأنّ من روى عنهما أو رويا عنه فقد جاز القنطرة، كما قيل. وتالياً ما هو الموقف من المستدركات أو صحيح ابن خزيمة وابن حبان وما شابه، وإن نسبت بعضها إلى التساهل؟ مع العلم بأنّ جملة من رجال الصحيحين نسبوا إلى التدليس ومنهم من نقد من الرجاليين، إلى أمور أخرى لسنا بصددها. وما الموقف من الرواة الذين جرحوا لمضامين مرويّاتهم وليس بناء على معرفة أحوالهم من حيث التوثيق أو التجريح والتعديل؟ فكيف التعامل معهما ومع تصحيحات الجمهور؟ المطلوب تقديم قواعد أو ما يشبهها لا مجرّد طرح أفكار قد تكون مورد جدل بين مستحسن لها ومعترض عليها. وإن كان هذا أيضاً يسهم في تقديم الأفكار على مدى الزمن».

(حبّ الله): ما لفت نظري هنا هو أنّ الكاتب الموقّر لعلّه لم يلتفت إلى الجملة التي كتبتُها في بداية هذا البحث، وفي نفس الصفحة (ص٤٨)، وإنّما حاكم الفكرة بشكل مباشر، فقد قلت هناك ما نصّه: «ولنا بحثٌ مفصّل جداً في هذا الموضوع عالجنا فيه كلّ الموانع والعقبات نتركه إلى محلّه». وهذا معناه أنّ البحث هنا مبني على الاختصار وأنّ القضيّة لا تخلو من مشاكل وموانع عولجت في دراسة أخرى تفوق الستين صفحة.

والسبب في أنّني لم أعالج هذا الموضوع هنا، هو ما قلته مراراً ـ وغاب عن الناقد الموقّر حتى أوقعه في بعض الإشكالات القادمة التي لا ترد ـ من أنّ الكتاب مبنيّ على الاختصار وأنّ اسمه (دروس تمهيديّة) وليس مبنيّاً على

التفصيل ولا أنّ اسمه (الدروس العالية)، فقد قلت في (ص٩) وأنا أشرح منهجي في هذا الكتاب ما نصّه: «يقوم هذا الكتاب على الاختصار الشديد، ولهذا فهو يحاول أن لا يطيل في رصد المشهد التاريخي وتفصيلاته؛ لأنّ الهدف منه هو أن يكون في جملة مداخل هذا العلم، حيث يتعرّف عليه طالب العلوم الدينية في بدايات اهتمامه به، أو يتمكّن الجامعيّون أو غيرهم من الاطلاع على هذا العلم ولو لم يتخصّصوا فيه». انتهى.

كما قلت في آخر مقطع من كتابي (ص٤٥١): «هذا، وإذا رأى القارئ الكريم هفوةً أو سقطةً أو خطأً أو نقصاً ـ رغم بنائنا على الاختصار الشديد ـ فليرشدنا إليه وليهدينا..» انتهى.

وقلتُ في (ص ١٤، ١٥) وأنا أشرح ميزات الكتاب: «ولم نشأ الاعتماد على طريقة حذف بعض الأسماء لصالح التطويل في شرح منجزات أسماء أخرى؛ لأنّنا رأينا أنّ هذه المرحلة تستدعي أن يطّلع الطالب أو القارئ المهتمّ على مختلف الشخصيّات ويعرف أسماءها وكتبها، حتى إذا ما أريد بعد ذلك كتابة حلقة أعلى لتاريخ هذا العلم، فيمكن التوسّع أكثر بشكل عمقي وطولي لا بشكل عرضي، وهو ما له فائدة أكبر علميّاً».

وهذا معناه أنّني صرّحت مراراً بأنّ المعالجات في الكتاب قائمة على الاختصار ليس في هذا الموضوع فحسب، بل في مختلف الموضوعات كما يظهر بالمراجعة، وأنّني ذكرت الموانع بالتفصيل في مكان آخر، وذكرت أكثر من مرّة أنّ كتابي مبنيٌّ على الاختصار، فلا أجد وجهاً للقول بأنّني تعاملت مع الموضوع هنا بسطحية وأنّ هناك مانع الثقة وحاجز الثقة، علماً أنّني تحدّثت سابقاً عن حاجز الثقة في كتابي (مسألة المنهج) وكذا في سؤال سابق وجّه إليّ.

فلو صحّت هذه الطريقة في المحاسبة هنا لكان يصحّ لنا أن نقول للسيد الشهيد الصدر في كتاب الحلقة الأولى: إنّك تعاملت بسطحية مع الموضوعات، وينبغي أن تعمّقها وتوسّع فيها وتضع لها حدوداً وقوانين! هل هذا صحيح؟ وهل من المنطقي أن نطالبه بذلك؟ إذاً فيجب أن نقول للشيخ الفضلي أيضاً: إنّ كتبك تواجه مشكلة لأنّه يجب أن تقدّم قواعد مفصّلة في كلّ أمرٍ ذكرته، وكذلك يجب أن نقول للشيخ المظفر في كتاب عقائد الإمامية وهكذا..

كما أنّني ذكرت في البحث نفسه (ص ٤٩ و٥٠) أنّ هذا الموضوع يمكن تقنينه، وأنّ الخلافات المبنائية كتضعيف شخص لأنّه رافضي أو توثيق كلّ الصحابة هذه يمكن أخذها بعين الاعتبار، فلا وجه للإشكال بالموضوع نفسه الذي أشرت بنفسي إليه، علماً أنّ معطيات الرجاليين لا تقف عند حدود المتهمين بالرفض أو النصب أو الطرف المقابل لهم، فهناك مئات من الرواة لا حديث عن انتمائهم بهذه الحدّة، وكذلك الحديث عن وثائق ومعلومات عن الرواة لا علاقة لها بالجانب التوثيقي، فهذه تدخل في الحسبان ولا يرد عليها إشكال الناقد الموقّر.

على أنّني أحبّ أن أسال الناقد العزيز الذي تحدّث ـ محقّاً ـ عن أنّ الرجاليين يضعّفون بناءً على نظريّتهم لمتون الروايات، أحبّ أن أسأله سؤالاً بسيطاً: أليس يفعل هذا الرجاليون الشيعة؟ فكيف عرفنا أنّ تقويمهم للحديث كان صائباً؟ وهل تحديد طبقة الراوي له علاقة بتقييم متن حديثه وأنه حقّ أو باطل؟! وهل تحديد اسمه له علاقة بذلك؟ وهل تحديد نسبه له علاقة بذلك؟ وهل تحديد موطنه وعمله له علاقة بذلك؟ وهل تحديد أسماء شيوخه ومن تتلمذ على يديه له علاقة بذلك؟!

إنّ الاستفادة من أهل السنّة وبالعكس لا يقف عند حدود التوثيق، بل تتعدّى ذلك إلى معلومات أخرى. وقد بيّنتُ بنفسي ذلك حيث قلت في (ص ٤٩) ما نصّه: «وحتى لو لم تؤخذ تقوياتهم الرجالية، يمكن الاستفادة من آرائهم في تقوية وتضعيف الاحتمالات التي قد تمثّل قرائن لقبول أو رفض الخبر، وكذلك يستفاد من آرائهم التي تدخل ضمن الإطار العام لعلم الرجال: كتمييز المشتركات، وتحديد طبقة الراوي ومذهبه و..». ولعلّ الناقد الموقّر لم يلتفت إلى مثل هذه الجملة الموجودة في النصّ.

ثم أليس من حقّ السنّي حينئذٍ ـ بناء على مداخلة الناقد العزيز ـ أن يرفض كلّ كتب الشيعة الحديثية والرجالية للسبب عينه، ويطلق التهم جزافاً في أنّه لا يثق بها؟ فلماذا نعتبر هذا تعصّباً إذاً؟ وإذا عيّرنا على البخاري أنّه لم يرو عن الإمام جعفر الصادق فإنّ السنّي قد يقول لنا: هل روى الكليني عن الصحابة غير الموالين للإمام علي عليه السلام؟ فكيف كان هذا تعصّباً وتلك مفخرة؟

وأمّا السؤال عن أنّني هل آخذ بحديث يرويه البخاري مثلاً، فلا أجد حرجاً في الجواب عنه، أليس العلماء المنادون بمرجعيّة القرآن منذ العلامة الطباطبائي إلى اليوم لا يهتمون بالأسانيد ويعرضون الحديث على القرآن، فإذا جاءنا الحديث من النبي ولو كان في البخاري لماذا لا نعرضه على القرآن فإذا وافقه أخذنا به على مبانيهم؟ وهل خرج البخاري عن هذه القاعدة بنصّ قرآني مثلاً؟

٢ ـ يقول الكاتب الموقّر: «حول بدايات الكذب في الحديث: حول الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله في التحذير عن الكذب عليه، اختار المؤلّف لفظ البخاري في المتن، وذكر في الهامش بأنّها وردت في الكافي باختلاف يسير (ص ٥٤)، ويلاحظ أنّ رواية البخاري لا تتضمّن وقوع الكذب في عصره،

ورواية الكافي أخالها من طريق سليم بن قيس تتضمّن بوضوح هذا المضمون ومفاده لقد كثرت عليّ الكذابة.. وهي أكثر تناسباً مع مضمون الفكرة التي استشهد بها الكاتب، إلا لأنّ لدى المؤلّف نظر في السند كما أوضح في مقام آخر. (ص ٥٩) على أنّه في موارد عدّة في الكتاب لم يدقّق في السند (ص ٦٠، ٦١، ٥٥). كنت أتوقّع أن يتوقّف المؤلّف وقفة تحليلية موسّعة على هذه الرواية المفصّلة عن أمير المؤمنين عليه السلام، بدل الاكتفاء بشرح المعنى فقط، وهي وثيقة تاريخية مهمّة تشير إلى أمهات العوامل لظهور الروايات المختلفة والمكذوبة. ثم وإن كانت سنداً بها كلام حسب بعض المباني، ولكنّ مضمونها منطقي وينسجم مع التطوّرات التاريخية ومع منطق الأشياء، وتعزّزه روايات أخرى، ومرويّ في الكافي والنهج مع خلاف يسير جداً». انتهى كلام الناقد العزيز.

(حبّ الله): أولاً: لقد شرحت الرواية المشار إليها في عدّة صفحات، والكتاب مبني ـ كما قلت مراراً ـ على الاختصار، فقد لا يكون هناك ما يوجب التطويل أو بسط الحديث. يكاد يبدو لي أنّ الكاتب الموقّر قد غابت عنه فكرة الكتاب وهدفه، وأنّه موضوع للاختصار والتعريف للطلاب، فيما المقترحات القيّمة التي يقدّمها تتناسب مع كتب المطوّلات.

ثانياً: إنّني ذكرت أنّ هذه الرواية ضعيفة السند، لكنّني لم ألغها من الحساب، بل أدرجتها واستفدت منها، ومجرّد أنّني ذكرت ضعفها السندي بعد ذلك لا يعني أنّني لم آخذها بعين الاعتبار. بل قد قلت بنفسي في البحث عينه أنّ مضمون هذه الرواية منسجم مع المنطلقات العقلانية ومع طبيعة الأشياء، أي إنّني قلت نفس كلام الناقد الموقّر.

كما ذكرت في كتابي دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (ج٣، ص٤٦٧ ـ ٤٧٧) ردّاً على أهل السنّة الذين قالوا بأنّ الكذب لم يقع في زمن النبي والصحابة واخترت وقوعه في العصر النبوي، وهذا كلّه يؤكّد أنّني أخذت بمضمون هذه الرواية، حتى لو لم أتمّكن من نسبتها إلى المعصوم بسبب الضعف السندي، فمجرّد ذكري للضعف السندي لا يعني تجاهلها، وإلا لما أدرجتها في الكتاب أساساً، مع كونه مبنيّاً على الاختصار كما قلت.

٣ ـ ويقول الأستاذ الناقد المحترم: «انتهى الكتاب إلى تأخّر علم الرجال عند الإماميّة كعلم مستقل (ص٦٤)، وكان المطلوب بيان الأسباب والعوامل التي أدّت لذلك، طالما الكتاب تاريخي. وهل هناك أسباب موضوعية تاريخيّة، كما هو الحال بالنسبة لأصول الفقه والفقه التفريعي».

(حبّ الله): أعتقد أنّ الجواب صار واضحاً، فالكتاب تمهيدي ولا يصحّ أن نحمّله فوق ما يحتمل، فلم يكن هذا مطلوباً. نعم في الكتاب الموسّع يجب البحث والتفصيل، وقد نقلتُ آنفاً بعض ما يشهد على بناء الكتاب على العرض والاختصار فلا داعي للإعادة.

علماً أنّ نفس الجواب الذي يقولونه عن الفقه وأصول الفقه ـ وهو وجود أهل البيت عليهم السلام بين الشيعة ـ هو بنفسه يمكن أن يكون (إذا صحّ) جواباً عن سبب تأخّر علم الرجال عند الإماميّة إلى القرن الثالث، وهو وجود الأئمة ودورهم في الجرح والتعديل، كما يدلّ على ذلك كتاب الكشي.

٤ ـ ويقول الأستاذ الناقد الموقّر: «كما كنت أتمنى لو قدّم نبذة عن ظهور أبرز القواعد الرجالية عند الفريقين أو أهم القواعد المشتركة عند الفريقين وتاريخ ظهورهما. كما من المهم التوقّف عند بعض الظواهر اللافتة من قبيل تمازج

القواعد الدرائية والرجالية مع الفقه الاستدلالي عند الإماميّة، بينما الوضع مختلف عند بعض الفرق الأخرى، بحيث نجد أنّ علوم الحديث والدراية والمصطلح والرجال تكاد تكون منفصلة عن الفقه وأصوله، بل ظهرت موسوعات حديثية صحيحة مستقلة لدى بعض الاتجاهات ووجدت تخصّصات علمية في الجامعات والجوامع تفصل بشكل واضح بين هذه العلوم والمجالات. بينما كثيراً ما نجدها تكاد تندمج عند الإمامية في البحوث الاستدلالية فقهاً وأصولاً».

(حبّ الله): لو كان الكتاب معقوداً للبحث المقارن بين الشيعة والسنّة لكان هذا صحيحاً، وإن كنت أعتقد بأنّه سوف يُشكَل عليّ بأنّه لماذا تبحث في الرجال السنّي مع أنّ كتابك في الرجال الشيعي؟!

وقد أوضحت التسلسل التاريخي لظهور القواعد الرجاليّة عند الشيعة وأشرت في مواضع كثيرة لبعض القواعد الرجاليّة والحديثية، ومتى ظهرت؟ وكيف؟ وما معناها؟ فلم يتضح لي الوجه في القول بأنّني لم أشر إلى هذه الأمور، فقد شرحنا وأشرنا إلى قاعدة توثيق أصحاب الإمام الصادق، وفكرة أصحاب الإجماع، وفكرة التوثيقات العامّة، وفكرة توثيق مشايخ النجاشي، وقضية التقسيم الرباعي للحديث، وأصالة العدالة في الراوي، وقاعدة تصحيح الكتب الأربعة، ومراسيل الثلاثة: محمد بن أبي عمير والبزنطي وصفوان، وقاعدة التوثيق بالوكالة عن الإمام، وقاعدة التوثيق برواية الثقة عن شخص، أو برواية الجليل عن شخص أو بإكثار الثقة عن شخص أو بإكثار الجليل عن شخص أو برواية الأجلاء عن شخص، وشرحنا أيضاً معنى المشيخات ومناهج المحمدين الثلاثة فيها، وموضوع حجيّة الحديث المضمر، وقاعدة تعويض الأسانيد،

وقرائن تمييز المشتركات، وأشرنا إلى عدّة علوم كعلم المختلف والمؤتلف، وعلم الجمع والتفريق، وغير ذلك الكثير، فكيف يقال بأنّه لم تتمّ الإشارة إلى هذه المسائل؟ لعلّ الناقد العزيز تصفّح الكتاب فلم يلتفت إلى هذه الأمور المبثوثة فيه.

وأما اختلاط الدراية بالفقه والأصول عند الشيعة بخلاف السنّة فأعتقد أنّ الكاتب لم يلتفت إلى أنّني تحدّثت عن هذا الموضوع وتنبّهت له وبيّنت في مقدّمة الكتاب (ص١٣) عند شرحي المنهج فيه: «ثمّة بحوث رجاليّة كثيرة متفرّقة في ثنايا الكتب الفقهيّة والأصوليّة لبعض العلماء، وهذه لم نحاول الخوض فيها كثيراً؛ إذ قد توجب في هذه المرحلة الإطالة والتشويش على المراجع والمطالع، لكنّنا مع ذلك سلّطنا الضوء على بعضها بشكلٍ من الأشكال، بحيث يكون القارئ على علم بها واطّلاع».

وبالفعل فقد استخرجتُ العديد من المواقف الرجاليّة للعلماء من كتبهم الفقهيّة والأصوليّة كما حصل عند حديثي عن كلّ من: السيد الخوئي، والسيد البروجردي، والمحقّق الكركي، وابن إدريس الحلّي وغيرهم.

بل عندما تحدّثت عن الاتجاهات المعاصرة في علم الرجال نبّهت إلى وجود أبحاث رجالية وحديثية في ثنايا الكتب الفقهيّة، فقلت في (ص٤٣٢): «الفريق الرابع: وقد اهتمّ هذا الفريق بمجال التطوير النقدي والاجتهادي في علم الرجال، على خطى بحوث الكليّات وغيرها التي اشتغل عليها الأعلام الخمسة، من بينهم المرجع الديني السيد موسى الشبيري الزنجاني، والشيخ مسلم الداوري، والشيخ آصف محسني القندهاري، والشيخ محمّد سند البحراني، والشيخ مهدي الهادوي الطهراني وغيرهم الكثير، لاسيّما ما جاء من الأعمال

الرجاليّة في ثنايا كتب الاجتهاد الفقهي والأصولي، ممّا يصعب حصره واستقصاؤه».

وقلتُ أيضاً في (ص٢٢٩): «كانت هذه حصيلة ما تركه المحقّق الكركي من تراثٍ رجالي. ومن الضروري لنا أن نعلّق هنا بأنّ هذه الخطوة التي قام بها المحقّق حسّون ـ جزاه الله خيراً ـ في جمع تراث الكركي، نأمل أن تُعمل لكثيرٍ من العلماء والشخصيّات العلميّة التاريخية البارزة، من الذين لم يتركوا لنا تراثاً رجالياً، سوى ما بثّوه في مصنّفاتهم المختلفة في الفقه والأصول و.. كالشهيد الأول والمقداد السيوري و.. لأنّ ذلك سوف يعرّفنا على مسيرة علم الرجال والنظريات المطروحة في ثنايا الكتب، ممّا قد لا يلاحظه الباحثون في هذا العلم بسهولة؛ نظراً لاختبائه بين سطور كتبٍ تنتمي إلى علومٍ أخر، ولهذا أيضاً أحببنا ذكر المحقّق الكركي هنا».

كما ألفت نظر القارئ الكريم إلى المحاضرة الأولى من محاضراتي المنشورة صوتياً حول مصادر الحديث الإمامي والموجودة على موقعي الالكتروني الشخصي المتواضع (ألقيت عام ٢٠١٢م)، حيث أجبت على أهل السنّة في نقدهم على الشيعة بأنّه ليس لديكم علم رجال، أجبتُ بالتفصيل بأنّ علم الرجال الشيعي يمكن استخراجه من كتب الفقه والأصول على خلاف الحال مع علم الرجال السني، وهذا هو بعينه ما يقوله الناقد الموقّر، إذاً فلا اختلاف بيننا إن شاء الله.

٥ ـ يقول الأستاذ الناقد المحترم: «من جهة أخرى، يلاحظ بعض الباحثين بأنّ بعض تجارب الصحاح بما فيها المعروفة والمعتمدة جدّاً في موارد غير قليلة لم تراعِ قواعد الجرح والتعديل في الرواة على الرغم من أنّها تحمل عناوين الصحاح

وما شابه. وفي جميع الأحوال فلكلٍّ أسلوب انعكاساته وآثاره إيجابيّة كانت أو سلبية بحسب المناظير المختلفة».

(حبّ الله): لم أفهم ما هي علاقة هذا الموضوع بنقد الكتاب، فلعلّ القصور من عندي، أو لعلّ ذلك من باب الإضافة والمداخلة من الناقد العزيز.

٦ ـ **ويقول الناقد الموقّر**: «المرحلة الثانية: صحيح أنّ كتاب الألفاظ لهشام بن الحكم من حيث العنوان مشترك بين المنطق والنحو والأصول، ولكن نظراً لاهتمامه بالجدل ونقض منطق أرسطو و.. نقد المانوية ومذاهب فكرية وفلسفية أخرى، فلا يبعد القول بأنّه في المنطق. ولكن في نفس الوقت، يمكن البحث في مرويّاته الأصولية الكلامية والفقهيّة، فإن كانت لها طابع أو مضمون تأصيلي كما في بعض مرويّات بعضهم كزرارة مثلاً، يمكن أن يستشفّ الكاتب منها ميوله الفقهية والأصولية، إن كانت له، وإن كان لا يمكن الجزم بذلك».

(حبّ الله): لم أفهم مقصود الناقد العزيز هنا، ولعلّ القصور من عندي، فإنّ ما قلته في الكتاب هو أنّ رسالة الألفاظ لهشام بن الحكم لا يوجد دليل على ارتباطها بعلم الأصول؛ لأنّ عنوان (الألفاظ) لم يكن موجوداً، وكان مكانه مصطلح (مباحث البيان)، كما في رسالة الشافعي، وما قاله الناقد يؤكّد ما قلناه.

لكن لو ذهبنا معه لروايات هشام وحلّلناها ووجدنا أنّ فيها فقهاً وأصولاً، هل هذا يعني أنّ رسالة الألفاظ المنسوبة إليه هي في الأصول؟! لم أفهم وجه الإثبات المنطقي، إذ يظلّ الأمر مجرّد احتمال، ولعلّ عندي ـ كما قلت ـ قصوراً في فهم كلام الناقد العزيز.

والملفت لي أنّ الناقد المحترم يرجّح أوّلاً أنها في المنطق، وهذا يقف لصالح ما قلتُه في الكتاب تماماً ويصبّ في نفس رأيي، ثم يذهب لاحقاً ناحية دراسة

روايات هشام، ثم يختم في النهاية بأنّه لا يمكن الجزم بأنّ الرسالة في الأصول، إذاً فأين نقطة الضعف التي وقعنا فيها في الكتاب عند تحليل رسالة هشام حتى يسجّل ذلك بوصفه نقداً أو ملاحظة؟ ما لم يقصد الكاتب العزيز مجرّد المشاركة والإضافة التي يُشكر عليها.

٧ ـ **ويقول الأستاذ الناقد رعاه الله:** «بالنسبة لبعض الكتب المؤلّفة التي تحمل العناوين الرجاليّة، كما للعقيقي وابن محبوب ، مع أنّ الأخير لديه كتاب آخر حول معرفة الرواة، وهو قريب الدلالة في المقام. وأذكر أنّ السيد الخوئي رجّح إرجاع البدايات إلى ابن محبوب في بعض بحوثه. ولكن المؤلّف بعد التشكيك في طبيعة كتاب العقيقي الرجالية (ص ٦٨) ذكر بأنّ كتاب العقيقي كان عند ابن داوود ونقل عنه في موارد (ص ٨١). من وجهة نظري، حينما لا تكون لدى الباحث معطيات واضحة، فإنّ من الطبيعي أن يصار البحث إلى محاولة تجميع القرائن والشواهد والإشارات من قبيل اسم الكتاب أو التشابه في العناوين وميول واهتمامات صاحبه والجوّ العلمي العام ومدى وجود إرهاصات وكلمات المؤرّخين مثل الطوسي وما شابه للبناء عليها. ثم إنّ تواصل التأليف في الرجال بنفس العناوين (الرجال والمشيخات) في القرن الثالث إلى أن ظهرت الكتب الواصلة إلينا يعضد كون العناوين السابقة كانت لنفس المضمون. كما أنّ شهادة الشيخ الطوسي في العدة تؤكّد على أنّ التعامل مع رجال الحديث والتدقيق في أحوالهم كانت عادتهم منذ القدم. وتفيد هذه الشهادة بأنّهم كانت لديهم ألفاظ معينة وتعبيرات متبانى عليها في الجرح والتعديل. وحيث إنّ الطوسي كان قريب عهد بأصحاب الأصول والمصنّفات السالفة وقد اهتمّ بجمعها وتنقيحها وتصنيفها، بل إنّ كلماته وانتاجه المتنوّع يدللان على أنّ كثيراً منها كانت لديه،

وفي ضوئه فإنّ شهادته تستند على أصول ووقائع وأعراف وتقاليد في الوسط العلمي امتدت إلى زمانه. ولعلّ ما يعزّزها أنّ الشيخ الكليني كان له كتاب الرجال (لم يشر إليه الكتاب)، وأنّ أبا غالب الزراري كتب في رسالته مشايخ آل أعين، و.. وأستاذ الصدوق بن الوليد كانت له نظرات رجالية واهتمام بالتدقيق في الرواة والصدوق كتب في الرجال، وكان في بعض الأحوال يعتمد على أستاذه، كما أنّ تشدّد بعض القمّيين معروف. والمفيد أيضاً أبدى اهتماماً بها في رسالته العددية، كما ذكر بعض التوثيقات في بعض كتبه التاريخيّة وتأكيد بعضهم في مقدّمات الكتب باعتمادهم على الثقات، مما اعتبرت توثيقات عامة، كما في الكامل وتفسير القمي وغيرهما، إلى أن تأتي النوبة إلى البرقي وأصحاب الأصول الرجاليّة» انتهى كلام الأستاذ الناقد.

(حبّ الله): لو يسمح لي الناقد العزيز أن أستغرب قليلاً هنا، فإنّني عندما بحثت في الموضوع في نفس الكتاب كلّ ما قلته هو أنّ اسم الكتاب لوحده لا يكفي للتأكيد، بل لابد إما من وصول الكتاب إلينا أو من تجميع ما نقل عنه أو الأخذ بالشواهد والقرائن. وهذا نفس ما قاله الأستاذ الناقد، فكيف أشكَلَ عليّ في كلام قلته في صفحة معيّنة بأمرٍ أنا بنفسي قلته في نفس الصفحة؟!

لقد قلتُ في (ص٦٨): «فعندما يُنقل لنا مثلاً أنّ للشريف العقيقي (٢٨٠هـ) كتاب (تاريخ الرجال)، فصحيح أنّ عنوانه يوحي بأنّه كتابٌ رجالي، لكن كيف لنا أن نعرف أنّ الكتاب في علم الرجال؟! فلعلّه كتابٌ في التاريخ تناول فيه مؤلِّفه بعض الشخصيات التاريخية، ولم يكن في صدد اتخاذ مواقف من رواة الحديث، فعلينا أن نبذل جهوداً في تتبّع ما نُقل عن الشريف العقيقي في مصنّفات القريبين من عصره، ليكون هذا النقل شاهداً على ترجيح افتراضٍ على آخر، أو

نحاول التعرّف على مصطلح (تاريخ الرجال) في الوسط السنّي؛ لعلّنا نجده معنيّاً بعلم الرجال أو هو نفسه، كما في التاريخ الصغير والكبير للشيخ البخاري الذي عاش في هذا القرن عينه».

ما معنى هذا الكلام إلا نفس ما قاله الأستاذ الناقد؟ فلم أنفِ أنّ الكتاب للعقيقي، بل قلتُ بأنّ تأكيد انتماء كتابٍ ما لا يكفي فيه الاسم، بل لابد من البحث، وأين الخطأ في ذلك؟ فهذا هو نفس كلام الناقد.

وقلتُ أيضاً في (ص٦٩): «ومن الأمثلة الأخرى هنا أيضاً: كتاب (المشيخة) لابن محبوب (٢٢٤هـ)، والذي لا سبيل لنا أن نتعرّف على مدى انتمائه للمناخ الرجالي بما له من وعي نقدي؛ فلعلّ الكتاب كان في سرد أسماء شيوخه الذين تلمّذ على أيديهم لا أكثر، ما لم نحشد شواهد إضافيّة».

لاحظ معي أيها القارئ الكريم الجملة الأخيرة، وتأمّل فيها فلم أنفِ أنّ الكتاب في الرجال، لكنّني قلت بأنّه لا يصح بهذا فقط إثبات أنه في الرجال.

وقلتُ أيضاً في (ص٦٩): «نعم، بعض كتب هذه المرحلة واضحٌ انتماؤه لعلم الرجال، مثل كتاب (رجال البرقي/ الطبقات) الذي وصلنا وأمكننا الاطّلاع عليه لمعرفته وتحديد هويّته وبذلك نتجاوز هذه الإشكالية فيه، وبعض هذه الكتب وإن لم يصلنا إلا أنّ بعض مواقفها الرجالية نُقلت لنا، وهي تدلّنا على أنها كُتُبٌ اُلّفت لغرض الجرح والتعديل أو سائر الخدمات الرجاليّة».

وقلتُ أيضاً في نص مهم جدّاً (ص٧٠): «لست مصرّاً على هذه المناقشات، ولا أقصد نفي كون هذه الكتب رجاليّةً، بقدر ما نريد أن نقول بأنّ الاحتمالات في أمثال هذه الكتب مفتوحةٌ على جميع الاتجاهات؛ فقد تكون كتباً رجالية بالمعنى الذي نريده اليوم، وقد لا تكون كذلك، فربما تدخل في دائرة التاريخ أو

السيرة أو التراجم أو.. فعلاقة علم الرجال مع بعض هذه العلوم لم تكن قد فُرزت آنذاك. وهدفنا من هذه الإشارة أن نعرف أنّ تحديد هويّة هذه الكتب المفقودة راجع إلى الشواهد والقرائن والنقل والمقارنات والمقاربات»، وهذا نفس ما قاله الأستاذ الناقد العزيز!! لعلّه لم يتنبّه لكلّ هذه النصوص.

٨ ـ **ويقول الأستاذ الناقد الموقر حفظه الله**: «دور المشاريع المكملة: يبدو لي لو اعتبرت منجزات هذه الفترة كمرحلة مستقلّة تالية ومتواصلة لما قبلها، لكان منطقيا جداً ومتسقاً مع طبائع التطوّر. وبرصد خصائصها والإشارة إلى مظاهرها ورموزها وأهم الأعمال التكميلية التي طرحت فيها وإن اعتمدت في الأصول على المرحلة السابقة، يلاحظ أنّها تحمل سمات مرحلة قد تكون انتقاليّة. كما أنّ الفترة التاريخية الطويلة لما يقرب من أربعة قرون تناسب أن تعتبر مرحلتين».

(حبّ الله): لقد قلتُ في مقدّمة الكتاب ما نصّه (ص١٣): «يمكن تقسيم مراحل هذا العلم بطرق مختلفة ووفقاً لمعايير مختلفة، لكنّنا أحببنا هذا التقسيم السداسي؛ لما رأينا فيه من السهولة والانسجام، وإلا ففي تقديري يمكن بنظرة تحليليّة معمّقة التوصّل إلى تقسيم آخر، قد يكون مزعجاً للقارئ بكثرة مراحله».

ويمكنني أن أضيف هنا أنّ المراحل التي يمرّ بها علم ما لا علاقة لها بطول المدّة وقصرها، فليس هكذا تحسب مراحل علم، فقد يعيش علمٌ الركود ألف عام وكلّها مرحلة واحدة، وأكثر مؤرّخي الفكر الشيعي يعتبرون عصر النص كلّه مرحلة واحدة، مع أنّه قرابة ثلاثة قرون، فلا أجد طول المدّة معياراً مرجّحاً لتقسيم المراحل.

وهذه المرحلة التي وضعتُها ليست أربعة قرون، بل هي من بدايات عام ٣٠٠

مع ابن عقدة الزيدي إلى نهايات عام ٦٠٠ زمان وفاة ابن بطريق، وهذه نسبة جيدة، تقارب الثلاثة قرون. كما أنّ منجزات ابن شهر آشوب والشيخ منتجب الدين ليست بتلك المثابة العظمى بحيث تُفرد على أنّها مرحلة مستقلّة، وللعلم فلو راجعنا كتب هذين العالمين لرأينا أنّه غالباً ما يستفاد منها في علم التراجم وليس علم الرجال.

٩ ـ ويقول الباحث الناقد: «العلامة وتضعيفات ابن الغضائري: ذكر أنّ العلامة الحلي اعتمد تضعيفات ابن الغضائري إلا عند تعارضها مع توثيقات غيره، وهو مخالف لقاعدة أنّ الجرح مقدّم على التعديل (ص ١٤٠)، والواقع أنّ القاعدة ليست على إطلاقها، بل هناك من قيّدها فيما إذا كان الجرح معلّلاً، وينظر في أسبابه وعلله. ثمّ إنّ ذلك قد يعني بأنّ العلامة غير متيقن أو مقتنع بتضعيفه أو تعامل معه على خلاف التضعيف».

(حبّ الله): لعلّ الناقد العزيز لم تتضح له الفكرة التي أردتُ إيصالها هناك، فلو كان مقصود العلامة الحلّي هو التفصيل في قاعدة الجرح والتعديل لما صحّ له رفض تضعيفات ابن الغضائري مطلقاً عند معارضتها بتوثيقات غيره، بل كان لابد له من التفصيل بين الحالات تبعاً لمبرّرات الجرح، وعدم تفصيله شاهد أنّه يقدّم التعديل هنا على الجرح مطلقاً.

كما أنّه إذا كان العلامة الحلي غير مقتنع بتضعيف ابن الغضائري فكيف أخذ به عند عدم التعارض مع غيره؟! ولو كان مقتنعاً فلماذا لم ير له قيمة عند التعارض حتى لدرجة أن يسقط مع غيره حينها؟!

ثم إنّني لم أقل شيئاً في هذا البحث، وإنّما اقتصرت على نقل الآراء في الموضوع، وقد ذكرت في الهامش أنّ هذا الكلام كلّه الذي قلته أنقله عن الشيخ

جعفر السبحاني والشيخ محمد تقي التستري، فلو كان هناك إشكال فيرد عليهما.

١٠ ـ **ويقول الباحث العزيز:** «الأصول الأربعمائة: توقّعت أنّ الكتاب سيتناول ظهور مصطلح الأصول الأربعمائة الذي أخاله ظهر زمن المحقّق، وما إذا كان له علاقة بما قيل عن الرواة الذين جمعهم ابن عقدة عن الإمام الصادق عليه السلام، وخلفياته ومعانيه واستعمالاته من قبل الرجاليين واعتبار المتأخّرين أنّها قرينة إيجابية في بعض الأحوال».

(حبّ الله): مصطلح الأصول الأربعمائة يرجع لعلم الحديث لا لعلم الرجال، ولم يظهر هذا المصطلح زمن المحقّق، بل ظهر مع ابن شهر آشوب قبله، وكتابي ليس مبنيّاً على استقصاء كلّ ألفاظ الجرح والتعديل حتى يلزم بوضع تعبير (له أصل) في عداد ألفاظ التعديل، ولم يكن هذا غرضه، بل غرضه العرض التاريخي والإشارة.

١١ ـ **ويقول الأستاذ الناقد:** «مناقشة الانتقادات: تطرّق الكتاب إلى بعض الانتقادات الموجّهة إلى علم الرجال عند الإمامية وتولّى مناقشتها والإجابة عليها، كما حول ما نسب إلى كتاب النجاشي. وكنت أتمنّى لو توسّع وعمّق المضامين. ويلاحظ هنا أنّه لم يوثق أسماء الكتب والمؤلّفين الذين وجّهوا الانتقادات ولم يذكرهم في الهوامش كما هو المتعارف (ص ١٢٩)، ونفس الأمر يلاحظ عند مناقشته لما قيل عن أعمال العلامة الحلي، لم يشر الكاتب إلى أسماء الناقدين ومقالاتهم وكتبهم (ص١٩٦)، كذلك الحال فيما قيل بأنّ الإمامية لم يعرفوا علم الرجال في القرون الأولى حسب ابن تيمية، وما إذا كان العلامة الحلي قد تأثر به. يلاحظ عدم التوثيق للمقولات ولا المصادر ولا المؤلّفين (ص ٢٢٢)».

(حبّ الله): هذه ملاحظة في محلّها وأوافق الناقد العزيز عليها وأشكره، مع الإشارة إلى أنّ هذه الإشكاليات قد تمّ نشرها في مقالة مطوّلة لي على أجزاء في الأعداد الأخيرة من مجلّة أهل البيت موثقةً بهوامشها.

وكنت أحبّ لو تقدّم الناقد المحترم بتوضيح أكثر لقوله: «توسّع وعمّق المضامين»، فلم تظهر لي زاويته بالدقّة، ولو قدّم أنموذجاً بحيث عمّق هو بنفسه المضامين لكان النقاش أوضح وأكثر فائدةً لي.

١٢ ـ ويقول الأستاذ الناقد رعاه الله: «الانفتاح إلى المنجز السنّي: أشار إلى وجود انفتاح واضح على المنجز السني، ولم يذكر أمثلة كافية تدلّ عليه، باستثناء ما ورد عن الشهيد الثاني أو ما ذكره عن العلامة (ص ٢٣٦). وفي نظري المتواضع إنّ انفتاح الفكر الإمامي على بقية اتجاهات الفكر عند المسلمين لم يتوقّف، منذ تمركز الزعامة العلمية في بغداد والنجف والحلّة، والمساجلات والنتاجات الكلامية والأصولية والتفسيرية والفقهية تشهد على ذلك، بل كان ثمّة تداخل على مستوى الرواية والتتلمذ بين بعض الزعامات الفكرية الكبيرة، حتى لقد نسب بعضهم إلى مذاهب واتجاهات أخرى، كالطوسي والعلامة. والناظر في بعض الأعمال الكلامية للمفيد والمرتضى والطوسي، وفي الأعمال الأصولية والفقهية والتفسيرية لكلّ من المرتضى والطوسي يجد حضوراً كبيراً وواضحاً للآراء المتعدّدة لمختلف الاتجاهات والمذاهب. بل إنّ تفسير التبيان وكتاب الخلاف في الفقه للطوسي يعتبران بحقّ من أوائل الأعمال المقارنة في هذين المجالين المهمّين. ولئن كان طابع المساجلة والانتصار ظاهراً فيها فإنّه يعبّر عن ثقافة العصر بشكل عام».

(حبّ الله): إنّ هذا الكلام كلّه يؤكّد ما قلته، علماً أنّني قلت في (ص٢٣٦):

«لقد رأينا انفتاحاً واضحاً على المنجز السنّي ومحاولة للاستفادة منه فيما ينسجم مع المناخ الفكري الشيعي، وذلك مع مثل كتب الدراية والحديث والتقسيم الرباعي وغير ذلك». وهذا يعني أنّني أقصد أنّ علم الدراية الذي ما زال مستمراً إلى اليوم هو نتيجة تفاعل مع المنجز السني وكذلك التقسيم الرباعي الذي حكم علم الحديث الشيعي لثلاثة قرون، ألا يكفي هذان الأمران كشواهد قوية فصّلتها في داخل البحث واختصرتها في خاتمته مع هذه العبارة؟! أليس هذا انفتاحاً لو قسناه بالمرحلة الإخبارية؟

علماً أنّ البحث خاصّ بالرجال وما يرتبط به وليس معقوداً للتواصل مع المنجز السني على مستوى مختلف العلوم الإسلاميّة حتى نفصّل الكلام في التفسير والأصول وغيرهما، وإن كنت أعتقد بكلّ ما قاله الناقد العزيز حول الانفتاح في هذه العلوم.

١٣ ـ ويقول الأستاذ الناقد العزيز: «الشيخ النوري والنقد الموجّه إليه: توقّعت أن يبحث ولو بشكل عام عن مناشئ النقد اللاذع الذي وجّهه السيد الخميني للشيخ النوري (ص ٣٦٨) مع كونه من المتخصّصين في الرجال والدراية وله جهود معروفة في التتبع والتحقيق وآراء نقدية في المجال. كما ترك تأثيراً على جملة من تلامذته الذين واصلوا البحث وقدّموا أعمالاً علميّة. وهل هناك من يشارك السيد الخميني في نقده؟».

(حبّ الله): لّما كان البناء في هذا الكتاب على الاختصار فليس من مهمّتنا الدخول في تفاصيل موقف الإمام الخميني، لاسيما وأنّ موقفه ـ بحسب النصّ الذي نقلناه في الكتاب ـ يرجع في الغالب إلى الجانب المتني، ولعلّ ما نقلناه عن السيد الخميني كان قاسياً في حقّ كتابٍ ضخمّ في الحديث عند الإماميّة، ممّا

استدعى مقترح أخينا الناقد العزيز كي لا يكون النصّ المنقول موجباً لتضعيف الحديث الإمامي، إذ لماذا يجب في هذه النقطة بالذات التفصيل، مع أنّ مثلها في الكتاب عشرات النقاط في تحديد مواقف لهذا من هذا ومواقف لذاك من الأوّل؟ فقد كنت أستعرض في كلّ شخصية اتجاهها وبعض ما يُذكر حولها، وذكرت هذه القصّة، ولعلّه كان من المفاجئ هذا الموقف العنيف من السيد الخميني، وأنا أعتقد بأنّ موقف الإمام الخميني واضح، وهو نقد للمضمون، وعبارته صريحة بهذا، فلا أظنّ أنّه من المطلوب المزيد من التفصيل وكأنّنا بصدد الدفاع عن الشيخ النوري أو كتابه.

١٤ ـ ويقول الباحث الناقد الموقّر: «أشار الكتاب في أكثر من موضع (ص ٢٤٨، ٣٦٢) حول محاولات النظم في علم الرجال في بعض المراحل، وتوقّعت أن يذكر أمثلة منها».

(حبّ الله): لعلّه من باب السهو وعدم الانتباه لم يلتفت الناقد العزيز للأمثلة التي ذكرتها في الكتاب عينه حول التصنيف في النظم والأراجيز، فقد ذكرت ذلك عندما تحدّثت عن السماهيجي (ص٣٢٢ و٣٢٣). ولم أدّع في هذه المرحلة سوى أنّ باب الأراجيز قد فُتح، وقد بيّنت ذلك مع السماهيجي، كمثال على ظهور نمط جديد من التصنيف الرجالي.

١٥ ـ ويقول الباحث الناقد: «منهج المجلسي: تطرّق الكتاب إلى بعض أعمال وإسهامات المجلسي في مجال الرجال وتصنيف الحديث على الرغم من كونه أقرب إلى منهج المحدّثين (ص ٣١٤)، وكنت أتمنى أن يشير إلى منهجه في التصنيف ومصطلحاته الخاصّة به كما تظهر في مرآة العقول، بحيث كثيراً ما نجده يصرّح بما مفاده ضعيف على المشهور صحيح عندي، وما شابه، مما يدلّل

على تميّزه ووجود قواعد خاصّة به ومصطلح خاص به».

(حبّ الله): لقد تحدّثت عن العلامة المجلسي وعلّقت على طريقته في مرآة العقول (ص ٣١٠ إلى ٣١٧)، مع أنّ كتابي مخصّص لعلم الرجال، وقد نقلنا أنّه مختصر، وأنّه يركّز على التأليف الرجالي، لا الحديثي، والمقدار الذي ذكرته كافٍ، فليراجع.

١٦ ـ **يقول الأخ الناقد**: «مباني متشدّدة: ذكر الكاتب بأنّه حسب بعض المباني كما للسيد الخوئي والعاملي صاحب المدارك، تسقط آلاف الروايات عن الحجيّة (ص ٢٥٤، ٣٩٩) وكنت أتمنى لو يوضح كيف تعامل هذان العلمان مع هذا الوضع؟ وهل انعكس بهذه القوّة على آرائهما؟».

(حبّ الله): لقد بيّنت في بحثي عن السيد الخوئي وغيره وبقدر من التفصيل فليراجع. وليس من الضروري في كتاب معدّ لبيان تاريخ علم الرجال أن نذكر كيف تعامل الخوئي مع الفقه والأصول، بل هذا يدرج في تاريخ الفقه والأصول أكثر، فلو دخلنا في هذه الموضوعات لوقعنا في استطرادات.

١٧ ـ **ويقول الناقد العزيز**: «أشار الكتاب بأنّ الاتجاه الموروث ـ حسب تعبيره ـ الذي أصّل له السيد الخوئي من نقده لعدد من القواعد الرجالية في مجال توثيق الرواة حسب مبنى الوثاقة السندية التي انتصر لها السيد الخوئي، يتعرّض للتحول نحو مبنى الوثوق الخبري والمضموني والاطمئناني الشخصي من جراء المخاوف والمحاذير على التراث الحديثي وحفظ الهويّة (ص ٤١٠). وأشار الكاتب إلى ما أسماه بمظلوميّة السيد الخوئي بعدم وجود دراسات أو مؤتمرات علميّة حوله على الرغم من جهوده وإسهاماته الكبيرة في العلوم الحوزوية (ص ٤١٢)، و قد بدى لي طغيان الطابع الإنشائي والأسلوب الخطابي العاطفي هنا.

فلم يقدّم أمثلة واضحة على ذلك، وقدّم تفسيراً سريعاً له. مع أنّ مبنى الوثوق ليس جديداً، بل له جذوره في الفكر الإمامي، وهو أقرب إلى الاتجاهات البحثية الحديثة التي لا تعوّل كثيراً على التوثيقات السنديّة. ثم إنّ هناك نقد غير قليل تعرّض له مبنى الوثاقة وأساليب التوثيق السندي، حتى أنّ ابن خلدون ذكر بأنّه أسلوب لا يتناسب مع البحث التحليلي في تاريخ العمران البشري. نعم كنت أتمنّى لو أنّ الكاتب ذكر أبرز نقاط القوّة والضعف لكليهما، وبحث في تاريخيهما، و ذكر كيف يمكن تفادي نقاط ضعفهما معاً».

(حبّ الله): إنّ كتابي ليس كتاباً تقويميّاً أو استدلاليّاً يهدف لتقويم جهود العلماء حتى أطالب بتقييم مدرسة السند أو مدرسة الوثوق، بل هو كتاب تاريخي توصيفي مع بعض التحليل. كما أنّني عندما أذكر تحليلي للمشهد المعاصر، فمن الطبيعي أن أتحدّث بوصفي شاهداً معاصراً، وهذا طبيعي، وليس إنشاءً أو خطابة، فكلّ الدراسات المعاصرة والتحليلات السياسية والاجتماعية تعتمد أيضاً عنصر المشاهدة المحسوسة، وإن كان الأفضل هو ذكر شواهد فهذه نقطة مقبولة.

١٨ ـ **ويقول الباحث الناقد**: «لم يشر إلى بعض الأعمال من قبيل العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل للعلامة عقيل وكذا إلى كتاب ثقات الرواة للإصفهاني، على الرغم من رصده وتتبّعه الواسعين».

(حبّ الله): إنّ الكتاب عنوانه «دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة»، وليس عند الشيعة كلّهم بمن فيهم الزيدية والإسماعيليّة وبعض شيعة أهل السنّة كما يعبَّر عنهم، فلا موجب للحديث عنهم في كتاب خاصّ بالمذهب الإمامي ويؤرّخ له خاصّة، فيما يبدو لي.

وفي النهاية أتقدّم بجزيل شكري وامتناني للناقد العزيز الذي أتحفنا بكلّ هذه الملاحظات القيّمة، وسوف نسعى في الطبعة اللاحقة لتفادي بعض النواقص في الكتاب إن شاء الله تعالى، فجزاه الله خيراً ومنّ علينا بدوام نقده وتوجيهه، آمين.

٤١١. تأثير الكثرة العددية للكتب الرجالية على الوثوق بالنتيجة

السؤال: يرى بعضهم أنّ كتب الرجال السنيّة أهم وأوجب للوثوق والاطمئنان من كتب الرجال الشيعيّة كونها كثيرة من حيث العدد قياساً بما عند الشيعة، فما رأيكم بذلك؟

● ليست الكثرة لوحدها معياراً في الوثوق، بل هناك عدّة معايير لابد من رصد ناتجها جميعاً، أبرزها:

١ ـ القرب الزمني لعصر الرواة الذين يقوم العالم الرجالي بتوثيقهم أو تضعيفهم أو الحديث عنهم، إذ كلّما قرب الزمان وقلّت الوسائط ارتفع معدّل الوثوق.

٢ ـ المنهج المعتمد عند العالم الرجالي، فهناك مناهج تسامحيّة متساهلة يكثر عندها التوثيق، وفي هذه الحال لو تعدّد الرجاليون الذين يتبعون هذا المنهج لربما لا يساوي العشرة منهم من حيث الوثوق ما يراه رجاليّ ناقدٌ متشدّد، ولهذا لم يعتدّ بعض العلماء السنّة بتوثيقات ابن حبان البُستي ولا بتصحيحات الحاكم النيسابوري؛ لكونهما يتّبعان ـ من وجهة نظرهم ـ منهجاً متساهلاً في التوثيق رغم كونهما من كبار العلماء. وقد قسّم أهل السنّة العلماء إلى أقسام من حيث التشدّد والتساهل والتوسّط.

وهناك نقطة بالغة الأهميّة هنا تتصل بالمنهج، وهي أنّهم قد يوثقون راوياً

لرواياته في مدح الصحابة أو يضعّفون آخر لروايته ما يصفونه بالرفض أو التشيّع، وهذا يعني أنّ قيمة توثيقات علماء السنّة بالنسبة لشخص شيعي تابعة لنوعيّة المبادئ الفكرية التي يقوم عالم الرجال السنّي بعرض مرويّات الراوي عليها، كي يقوم بتقويمه من حيث الصدق والكذب، فإذا اكتشفنا أنّ هذه المنطلقات محلّ خلاف بيننا وبينه أشكل الأمر، ولم يعد يمكن اعتبار تقويمه ذا قيمة احتمالية معتدّ بها، والتوثيقات والتضعيفات الرجالية متأثرة ـ كما قلنا في مناسبة أخرى ـ بعمليات نقد المتن الحديثي عند الرجاليين.

وهكذا الحال في تعاطي السنّي مع توثيقات علماء الرجال الشيعة، وهذه أحد أسباب ضعف التواصل العلمي بين علمي الرجال عند السنّة والشيعة.

٣ ـ عدد الرجاليين، وهذا عنصر آخر إذ كلّما زاد العدد صارت هناك احتماليّة أكبر في الإصابة، لكن في الأمر تفصيلاً أيضاً، وذلك أنّه كلّما زاد عدد علماء الرجال المتقدّمين القريبين من عصر الرواة، وزادت كتبهم الرجاليّة، فإن اختلفوا في المنهج بحيث أحرزنا أنّهم لم يتساهلوا بالنقل عن بعضهم، ومع ذلك وثّقوا شخصاً، فإنّ احتمال وثاقته ـ ما لم يكن مزاحم ـ يكون قويّاً نسبيّاً.

وبهذا تمتاز كتب الرجال السنّية عن كتب الرجال الشيعيّة القديمة من حيث كثرتها واختلاف مناهج أصحابها، وتعدّد انتماءاتهم العقائديّة (أشاعرة، معتزلة، ماتريديّة، أهل حديث و..)، ووجود المتشدّدين فيهم، فلو لم تكن هناك خصوصيّة معيّنة في الراوي بحيث تثير احتمال اشتباههم أو نقلهم عن بعضهم، أو وجود نكتة موحّدة هي التي دفعتهم جميعاً للتوثيق ولا نوافقهم عليها أو.. فإنّ احتمال وثاقته يكون أكبر نسبيّاً، بخلاف كتب الرجال الشيعيّة القديمة، فهي قليلة نسبيّاً، ترجع إلى حوالي خمسة أشخاص فقط، ولا يساوي مجموعها كتاباً

واحداً لأهل السنّة ككتاب الجرح والتعديل للرازي، وهنا يكون احتمال الخطأ أكبر منه هناك، لاسيما مع عدم وضوح منهج بعضهم في التضعيف والتوثيق ولا مدركه ولا مستنده، بخلاف كتب أهل السنّة عادةً.

ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أنّه لو تفرّد عالمٌ رجاليّ واحد بتوثيق شخص لا يمكن الأخذ بتوثيقه؛ إذ لا يمكن إقامة شريعة الله وعشرات الأحكام الشرعيّة والمفاهيم العقائديّة على مجرّد توثيق واحد لعالم واحد، لاسيما لو عرف بالمنهج غير المتشدّد كابن حبّان البستي من علماء أهل السنّة، والشيخ النمازي الشاهرودي من علماء الشيعة. وعليه فالمسألة تحتاج لرصد شامل قبل الحكم بالترجيح بمجرّد الوفرة العددية.

٤١٢. تناقض قرآني مفترض في الموقف من الكافرين وجهادهم

السؤال: سألني أحد أصدقائي ـ وهو ملحد ـ قال لي: إنّه يوجد في القرآن تناقض؛ لأنّه من جانب يقول بقتال من لا يؤمن بالله تعالى، ومن جهة أخرى يقول: لكم دينكم ولي ديني، وإذا كانت آية قتال الذين لا يؤمنون بالله تعالى نزلت في وقت محدّد، فهل يا ترى أنّ هذه الآية لا تصلح لكلّ زمن، مما يستلزم تاريخيّة القرآن؟

● توجد هنا عدّة وقفات:

أولاً: بالنسبة لي شخصيّاً فقد بحثتُ بالتفصيل في مسألة الجهاد الابتدائي الذي هو قتال الكافرين لأنهم كفّار لا لكونهم معتدين، وتوصّلت إلى عدم شرعيّة هذا الجهاد في الإسلام بالعنوان الأوّلي (انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠، و ٤: ٢٨٧ ـ ٣٣٥)، ولهذا لا يرد هذا الإشكال على مثل نظريّة حظر الجهاد الابتدائي الدعوي؛ لأنّ المفروض أنّ

أنصار هذه النظرية يقولون بأنّ كل أوامر القرآن والسنّة في الجهاد إنّما تتحدّث عن الجهاد الدفاعي الذي يدافع فيه المؤمنون عن أنفسهم ووجودهم وكيانهم وحريّتهم، فأنا أقول للكافر: لك دينك ولي ديني، وفي الوقت عينه لا أسمح له بالاعتداء عليّ، ولا تناقض بين هذين المفهومين.

ثانياً: أمّا بالنسبة لمشهور علماء المسلمين الذين يرون شرعيّة بل وجوب الجهاد الابتدائي الدعوي، فهم لا يفهمون هذه الآية بمعنى الترخيص للكافرين بأن يكون لهم دينهم، كما فهمها بعض أنصار التعدّدية الدينية من المعاصرين، وإنّما يفهمون منها البراءة، فعندما تقول لشخص: لك انتماؤك السياسي ولي انتمائي السياسي، فهذا معناه أنّ انتمائي غير مرتبط بك وإنني لا أنتمي ذلك الانتماء الذي تقوم به أنت، فبيني وبينك قطيعة وبراءة، ولهذا اعتُبرت هذه الآية الكريمة من آيات البراءة بين المسلمين والمشركين، لا من آيات ترخيص الكفر للكافرين بنصّ القرآن الكريم.

ولكم أن تلاحظوا سياق الآيات السابقة عليها، فكلّها تريد التأكيد على أنّكم في وادٍ وأنا في وادٍ آخر، وأنّني لا آتي إلى واديكم وأنكم لا تأتون إلى واديّ، فبيننا تمام الانفصال، لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم تعبدون ما أنا عابد له، فليست الآية ـ من وجهة نظر جمهور المفسّرين والفقهاء ـ ذات علاقة بسياسة الحرب معهم، بل هي على علاقة بسياسة القطيعة والمفاصلة معهم لتكوين مجتمع إسلامي مستقلّ منفصل تماماً في بُنيته الاعتقادية عن الكافرين، وإذا كنت على قطيعة معك فهذا شيء، وأن أحاربك لأُخضِعك لحكمي وسلطاني شيء آخر، بل الحرب قد تؤكّد القطيعة بهذا المعنى. هذا هو فهم العلماء المسلمين للموضوع، فلا تنافي من وجهة نظرهم أيضاً.

ثالثاً: لنفرض أنّ الآية تاريخيّة، وأنّها لا تصلح لكلّ زمان، فهل هذا يعني وجود مشكلة في القرآن الكريم؟ أليست الآيات المنسوخة قد انقضى زمانها من وجهة نظر جمهور علماء الإسلام؟ ألا يعني ذلك أنّها لم تعد تصلح لسائر العصور؟ ومع ذلك لم يشعر العلماء بمشكلة في هذا الأمر.

والسبب أنّ مصطلح التاريخية تارةً نعلّقه ببعض النصوص القرآنيّة والحديثية، فنقول: هذا الحكم تاريخي أو هذا النصّ تاريخيٌّ فيما يعطيه من أحكام، وأخرى نعلّقه بالقرآن والسنّة بتمامهما، فنقول: القرآن كتابٌ تاريخي، ونقصد أنّ منظومته هي منظومة تاريخيّة تتناسب مع العصور السابقة، وأنّنا نستفيد منه بوصفه كتاباً تراثيّاً قدّم منظومة حياة رائعة للأمم السابقة وانتهى زمانه وولّى عصره، فالمفهوم الأوّل لا مانع منه حتى في القرآن الكريم، والشاهد عليه هو الآيات المنسوخة التي يقبلون بها على اختلاف بينهم في عددها، أمّا المفهوم الثاني فهو الذي يعتبر مشكلةً في الثقافة الإسلاميّة؛ لأنّه ينافي فكرة خلود الدين الإسلامي وخاتميّته وعالميته الزمكانيّة، فمجرّد أن يكون في القرآن ما هو تاريخي، لا يعني أنّ القرآن تاريخيّ بالمعنى الثاني.

٤١٣. إشكالات حول سورة الفيل، وعدم وجود الفيل في جزيرة العرب

السؤال: سألني أحدهم سؤالاً لم أعرف جوابه، وهو عن سورة الفيل، حيث قال بأنّ الفيل لا يوجد في اليمن بل هو يعيش في المناطق الاستوائية ويحتاج إلى الماء الكثير والعشب. بل كيف عبر هذه المسافة الطويلة إلى مكّة؟ بالإضافة إلى أنّ غير المسلمين لم يذكروا هذه الحادثة؟

● كلّ ما قاله السائل المحترم صحيحٌ تقريباً، غير أنّ قصّة أصحاب الفيل

يجب مراجعتها في مصادر المسلمين قبل تسجيل هذا الإشكال، فنحن لو راجعنا ما زعمته المصادر التاريخية والتفسيرية للمسلمين في هذه القصّة، وقارنّا ذلك بما تعطيه السورة الكريمة، لم يعد هناك أيّ مجال للإشكال على هذه السورة القرآنية، وذلك على النحو التالي:

أ ـ إنّ مصادر المسلمين تقول بأنّ أبرهة حبشيٌّ، وبأنّ اليمن كانت تتبع الحبشة أو كانت على علاقة استراتيجيّة وتحالف قويّ معها، حيث كانت الحبشة تحت حكم النجاشي، جدّ النجاشي الذي عاش في عصر النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهذا معناه أنّه من الممكن ـ على أبعد تقدير ـ استقدام الفيل من الحبشة وبلاد إفريقيا إلى اليمن، وأنّه ليس بالأمر المستحيل بعد هذا التحالف أو التبعيّة أو الارتباط الاقتصادي والسياسي.

ب ـ إنّ الناقد تصوّر هنا أن جيش أبرهة كان من الفيلة، وهذا خطأ شائع، فلم تقل مصادر المسلمين المعروفة ذلك، كلّ ما في الكتب هو أنّ أبرهة سار بجيش كسائر الجيوش يتقدّمه ـ على اختلاف الروايات التاريخية ـ فيلٌ اسمه محمود، أو ثلاثة فيلة، أو سبعة، أو اثنا عشر فيلاً، فأكثر الروايات التاريخية المتداولة في كتب المسلمين تحكي عن اثني عشر فيلاً فقط، وقد أراد أبرهة بذلك جعل الفيل أو الفيلة المعدودة في مقدّمة الجيش في شكلٍ من أشكال ترويع العرب من جهة، وإبرازا لرمز القوّة في البلدان الإفريقية وهو الفيل من جهة ثانية، وتمهيداً لتهديم الكعبة من جهة ثالثة؛ لأنّ الفيل له هذه القدرة، فأيّ مانع من استقدام اثني عشر فيلاً فقط من بلاد إفريقيا إلى بلاد اليمن الخضراء ـ لا سيما في مناطقها الجبلية التي يتوفّر فيها هطول الأمطار بشكل أكبر ـ والتي فيها جنات عدن، والتي يختلف مناخ كثير من مناطقها مع مناخ الجزيرة العربية (وربما كان

لذلك الدور المؤثر في كون اليمن حضارة عريقة في التاريخ)، والاهتمام بهذه الفيلة المعدودة وتوفير الماء والعشب لها، ثم السير بها تلك المسافة إلى مكّة مع وجود الماء والعشب المحمول لها مع الجيش في قسم الدعم اللوجستي لهذا الجيش؟ فهل هذه الفرضية فيها استحالةٌ أو غرابة؟!

وهذا معناه أنّ تعبير السورة القرآنية بأصحاب الفيل تعبير دقيق، فالفيل هنا يمكن أن يكون استخدم لبيان المفرد (وربما استخدم لبيان الجنس)، أيّ أصحاب ذلك الفيل الذي تقدّم الجيش (وقيل بأنّ اسمه محمود) وفرض الرهبة والرعب في نفوس العرب الذين لم يألفوا وجود الفيل في مقدّمة الجيوش، وأريد به تهديم الكعبة، فنسب الجيش إلى الفيل لهذه الخصوصيّات حيث اعتبر أبرهة وجود هذا الفيل أو الفيلة المعدودة عنصر قوّة ورهبة وتفوّق، وربما لهذا لم يقل القرآن أصحاب الفيلة أو جيش الفيلة مثلاً، تماماً مثل أصحاب الجمل، فليس جيشهم عبارة عن جمال، بل لرمزية الجمل الذي تقدّم الجيش.

ج ـ إنّ عدم ذكر غير المسلمين ـ والمسلمون هم العرب أهل تلك المناطق ـ لهذه الحادثة لا أجده يضرّ بصدقيّتها، فكم من أحداث وقعت في مشارق الأرض ومغاربها ولم يسجّلها المؤرّخون الذين ينتمون إلى بلدانٍ أخرى، وها هم المسلمون أنفسهم لم يسجّلوا في عصرهم الذهبي الكثير مما كتبه الغربيّون عن تاريخهم في أوروبا رغم كونهم (المسلمين) قد حكموا العالم لخمسة قرون تقريباً، فما دامت هذه القصّة مشهورة جدّاً في بلاد العرب حتى سمّي عام الفيل، وحدّدوا التواريخ وفقاً لهذا العام، ونزل بها قرآن دون أن ينتقده في ذلك العرب المعاصرون، وغير ذلك من القرائن، فما هو الموجب المنطقي للتشكيك فيها حينئذٍ أو لتكذيبها؟!

وخلاصة القول هي أنّ مجمل ما ذكرتموه قد يصلح نقاشاً في بعض صيغ القصّة وتفاصيلها لا في أصل وقوعها.

ولمزيد من التفصيل، يمكنكم مراجعة محاضراتي التفسيرية في شرح سورة الفيل، حيث تعرّضنا هناك لمختلف التفاسير التي طرحت حول قضية أصحاب الفيل، والمناقشات عليها، والآراء التي قدّمت في تفسير الحدث الذي تكلّمت عنه سورة الفيل، مثل الرأي الذي يقول بأنّ أصحاب الفيل هم عينهم قوم لوط وغير ذلك.

٤١٤. ما حقيقة بكاء السماء والأرض في القرآن الكريم؟

السؤال: هل بكاء السماء والأرض حقيقي في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (الدخان: ٢٩)؟

● تعني هذه الآية الكريمة في لغة العرب أنّه لم يأسف عليهم أحد، وهي من نوع الآيات التي لا تفسَّر كلمةً كلمة، بل تفسّر بوصفها كلاً واحداً، فالنصوص في القرآن الكريم ـ تبعاً للغة البشر والعربية كذلك ـ تنقسم إلى ما يقبل التفكيك المفرداتي حتى يتمّ فهمه، مثل كثير من الآيات، وإلى ما يفسّر بوصف الجملة كلّها فيه كلمةً واحدة، تماماً مثل الأمثال الشعبية، ففي الأمثال الشعبية لا يصحّ تفسيرها بوصفها مجموعة كلمات ثم نقوم بتفكيكها وشرحها، بل المثل الشعبي كلّه عبارة عن كلمة واحدة، وهذا هو ما يعتمد أيضاً في الكنايات وفي بعض أنواع التمثيل في البلاغة العربيّة.

وقد قبل كثيرون هذا النهج في فهم آيات الكتاب العزيز، مثل قوله تعالى: **﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾** (القلم: ٤٢)،

فبدل التفسير التجزيئي المفرداتي الذي يفترض وجود ساق وكشف ونحو ذلك، قال كثيرون ـ من الإمامية والمعتزلة وغيرهم ـ بأنّ العرب تستخدم هذا التعبير بوصفه كلمةً واحدة، فتفسّر الجملة بجملة، وكأنّنا نشرح مفردةً واحدة، والمعنى: يوم يشتدّ الأمر، تقول العرب: كشفت الحرب عن ساقها، أي اشتدّت.

وهناك نزعة في التفسير ـ وهي التي تميل إلى إنكار المجاز أو تقلّل من أهميّته، وقد شهدنا لها حضوراً في بعض الأوساط مؤخّراً ـ تحاول أخذ الآيات القرآنية بعيداً عن عالم الكنايات والاستعارات وغير ذلك، فتفسّر النصّ تفسيراً أشبه ما يكون بالترجمة الحرفيّة للكلمة العربية، وهو ما ظلّ يستأنس به التيار الصوفي في بعض الأحيان عبر التاريخ، فإذا قال القرآن بأنّ الكافرين ﴿**مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْصَارًا**﴾ (نوح: ٢٥)، قالوا وكأنّهم يترجمون الكلام بطريقة حرفيّة: إنّ هؤلاء أغرقوا، ومن يغرق يدخل البحر، فالبحر هو النار الآن، فهذه هي صورته الملكوتية التي تنكشف يوم القيامة، فيحصل أنّ البحار تسجّر فتشتعل ناراً، وإلا فهي من الآن نار.

وفي حقيقة الأمر فإنّ جزءاً لا بأس به من الخلافات الفكرية اليوم ترجع إلى هذا الخلاف المنهجي في فهم النصّ الديني.

قال الشيخ الطوسي في (تفسير التبيان ٩: ٢٣٣): «وقوله: (فما بكت عليهم السماء والأرض) قيل في معناه ثلاثة أقوال: أحدها: قال الحسن فما بكى عليهم ـ حين أهلكهم الله ـ أهل السماء وأهل الأرض؛ لأنهم مسخوط عليهم مغضوب عليهم بإنزال الخزي بهم. الثاني: إنّ التقدير أنّ السماء والأرض لو كانتا ممّن يبكي على أحد إذا هلك لما بكتا على هؤلاء؛ لأنّهم ممّن أهلكهم الله بالاستحقاق وأنزل عليهم رجزاً بما كانوا يكفرون. والعرب تقول إذا أرادت أن تعظّم موت

إنسان: اظلمّت الشمس وكسف القمر لفقده وبكت السماء والأرض، وإنما يريدوا المبالغة قال الشاعر: الريح تبكي شجوها * والبرق يلمع في الغمامة. وقال آخر: والشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكي عليك نجوم الليل والقمر. الثالث: إنّهم لم يبك عليهم ما يبكي على المؤمن إذا مات، مصلاه ومصعد علمه ـ ذكره ابن عباس وابن جبير ـ ومعناه لم يكن لهم عمل صالح».

وقال الشيخ الطبرسي في (جوامع الجامع ٣: ٣٢٥): «فما بكت عليهم السماء والأرض: فيه تهكّم بهم وبحالهم المنافية لحال من يجلّ رزؤه ويعظم فقده، فيقال فيه: بكت عليه السماء».

وقال العلامة الطباطبائي في (الميزان ١٨: ١٤١): «قوله تعالى: (فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين) بكاء السماء والأرض على شيء فائت كناية تخييلية عن تأثرهما عن فوته وفقده، فعدم بكائهما عليهم بعد إهلاكهم كناية عن هوان أمرهم على الله وعدم تأثير هلاكهم في شيء من أجزاء الكون».

وقال السيد عبد الله شبر في (تفسيره: ٤٦٥): «فما بكت عليهم السماء والأرض: مجاز عن صغر قدرهم إذ كانوا إذا عظموا مصيبة هنالك يقولون: بكت عليه السماء والأرض، وانكسفت له الشمس، أو كناية عن أنّهم لم يكن لهم عمل صالح يرفع إلى السماء».

ولا يعني ما قلناه أنه لا تبكي السماء والأرض تكويناً، فإنّ هذا لو قام عليه الدليل لا مانع منه، إنّما الكلام في أنّ هذه الآية الكريمة لا يُعلم من لغة العرب إفادتها مثل هذه المعاني والله العالم.

٤١٥ـ القيمة الحديثية لحديث الذباب عند الإماميّة

السؤال: هل حديث الذباب موجودٌ عند الشيعة؟ وهل هو صحيح؟

● حديث الذباب موجود عند الشيعة الإمامية أيضاً، حيث جاء في كتاب (الطبّ النبوي لابني بسطام: ١٠٧)، وذلك بالسند إلى جابر، عن أبي جعفر الباقر، عن رسول الله. وكذلك عند الطبرسي في كتاب (مكارم الأخلاق: ١٥٢). وفي بعض الروايات أنّه لولا أنّ الناس يأكلون الذباب من حيث لا يعلمون لأصيبوا بالجذام.

وقد اعتبر الشيخ النمازي في (مستدرك سفينة البحار ٣: ٤٢٣) أنّ حديث الذباب ورد بروايات كثيرة. فيما ذهب العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله إلى أنّ العلم قد شهد بأنّ الذباب في جناحيه المضارّ، وأنّ هذا مما تستقذره النفوس (الحديث النبوي بين الرواية والدراية: ٣٦٨)، دون أن يذكر مصادر معلوماته الطبيّة والعلميّة.

هذا، والحديث من طرق الإماميّة مرسل في جملة من المصادر، وضعيفٌ في بعضها الآخر، وسنده تالف؛ فإنّ فيه عمرو بن شمر الوضّاع المتهم بالكذب، من هنا فشهرة هذا الحديث عند أهل السنّة أكثر منها عند الشيعة.

٤١٦. تفسير وجود أسرار وعقائد خفيّة عند أهل البيت والأمر بالكتمان وأنّ حديثهم صعب مستصعب

السؤال: ما هو تفسيركم للغموض في بعض روايات أهل البيت، مثل الأحاديث التي تتحدّث عن أسرار آل محمد وحرمة إفشائها أو أنّ حديثهم صعب مستصعب، مما يظهر وجود بعض العقائد المخفيّة لدى الأئمة عليهم السلام وخواصّ أصحابهم، والتي أظهرها المنحرفون عنهم مثل أبي الخطاب وبعض الغلاة؟

● لقد تعرّضت في كتابي (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بالتفصيل لما سمّيته مبدأ البيان الديني ومبدأ الكتمان الديني، وذكرت هناك عشرات الآيات والروايات حول موضوع الكتمان والبيان، وخرجت بالنتائج التالية فيما يخصّ روايات الكتمان والإخفاء ـ بعيداً عن نصوص التقيّة ـ:

أ ـ إنّ أغلب هذه الروايات ضعيف السند، بل في بعضها ورد أشخاص مضعّفون، وفي بعضها ورد أشخاص اتهموا بالغلو والباطنيّة، وهذا ما يضعّف جانب الوثوق بجملة من هذه الروايات؛ لما قلناه من أنّ التيارات ذات النزعة الباطنية والمغالية ـ إضافة إلى الكذابين ـ يناسبها أن تروّج لمثل هذه الروايات حتى يقولوا: إنّ الأسرار التي نقولها لكم لم يكشفها أهل البيت إلا لعدد قليل من الناس ونحن منهم، فلا يحقّ لكم تكذيبنا.

ب ـ إنّ مجموعة لا بأس بها من هذه الروايات وردت في سياق الحالة السياسية القمعية التي كانت تمارس ضدّ الشيعة؛ ويظهر من لسان الروايات وقرائنها وجود هذه الحالة لحماية الأئمة وأصحابهم من القمع والغارة، فلا تكون الأسرار غير نفس إمامتهم ولوازمها.

ج ـ ثمّة جملة وافرة أخرى من الروايات يلاحظ أنها تنهى عن النشر بعنوان ثانوي، وهو عدم تضرّر الطرف الآخر من إلقاء المعرفة عليه أو أن يساء استغلالها بما يؤدّي إلى إنتاج عكس المطلوب؛ وإلا فالقاعدة هي نشر العلم وليس كتمانه، وربما هذا هو المقصود بمن هو أهلٌ لهذه العلوم ومن ليس بأهل لها، كما جاء في بعض الروايات، فإنّ من هو أهلٌ هو من لا تترك هذه العلوم أثراً سلبياً عليه أو لا يقوم بأذية الحقيقة عند معرفتها.

من هنا، نجمع بين هذه الروايات بأجمعها وبين روايات حرمة الكتمان إلى

جانب النصوص القرآنية بأنّ الأصل والمبدأ والقاعدة هي نشر الدين وعدم إخفاء أيّ شيء منه مهما كانت المبررات، ما لم يطرأ عنوان ثانوي قاهر ومقصد شرعي سامٍ مثل الخوف على المؤمنين والمصالح الإسلامية والإيمانية العظمى، ومثل أن تترك المفاهيم المنشورة تأثيرات سلبية قاتلة على من تنشر في أوساطهم، من هنا لا يهدر المبدأ لأجل وجود استثناءين، وإنما يؤكَّد ويكون الاستثناءان دليلاً على ضرورة استخدام الأساليب العقلائية في نشر المبادئ الدينية بما يخدم هذه المبادئ.

وفي هذا السياق يجب فهم بعض الإطلاقات الواردة في نصوص تجويز الكتمان أو الأمر به، وإلا كانت معارضةً للآيات وسائر الروايات وثقافة الأنبياء، وإلا فهل مبدأ التحديث بما يعرف الناس والستر لما ينكرون ـ كما جاء في بعض الأحاديث ـ هو مبدأ أولي، والحال أنّه يعارض كلّ مشاريع الأنبياء الذين علّمنا القرآن سيرتهم حيث حدّثوا الناس بما ينكرون ثم طلب منّا القرآن أن نقتدي بهم ونتبع سيرتهم؟! إذا لم نفهم هذا المفهوم والثنائي (المعرفة/ الإنكار) ضمن سياق شرح آليات عقلانية لنشر الحقائق تحمي الإيمان والجماعة المؤمنة، فكيف نفهم كلّ هذا السرد القرآني لقصص الأنبياء والرسل؟ وهل مواقف الناس من الحقيقة هي معيار نشرنا لها أم لا؟

هذا فيما يتعلّق بأصل الكتمان لحقائق الدين والنصوص التي تتحدّث عن كتمان الأئمة أو دعوتهم لكتمان بعض الأفكار، والتفصيل يمكن مراجعته في كتابي السالفة الإشارة إليه.

أمّا الروايات الواردة في أنّ حديثهم صعب مستصعب، فهناك خلاف في قيمة

هذه الأحاديث حيث لم يصحّح بعض علماء الرجال المعاصرين ـ وهو الشيخ آصف محسني حفظه الله ـ أيّ رواية من هذه الروايات سنداً، فيما المشهور تصحيح بعض هذه الروايات، فضلاً عن كثرتها. والبتّ فيها يحتاج لدراسة واسعة ليس مجالها هنا، وذلك لتحليل الفرص الإثباتية الصدورية تارة، وتفكيك مضمون هذه النصوص ومحتملات دلالاتها أخرى.

٤١٧. شرح مقطع من خطبة الزهراء عليها السلام

السؤال: ما معنى قول السيدة الزهراء عليها السلام في خطبتها: نأى عن الجزاء أمدها، تفاوت عن الإدراك أبدها، وندبهم لاستزادتها، واستحمد إلى الخلائق، وثنى بالندب الى أمثالها؟

● إنّ نصّ المقطع الذي نقلتموه قد جاء في كتاب الاحتجاج للطبرسي على الشكل التالي: الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدّم، من عموم نعم ابتدأها، وسبوغ آلاء أسداها، وتمام منن أولاها، جمّ عن الإحصاء عددها، ونأى عن الجزاء أمدها، وتفاوت عن الإدراك أبدها، وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتصالها، واستحمد إلى الخلائق بإجزالها، وثنى بالندب إلى أمثالها.. (الاحتجاج ١: ١٣٢).

كما جاء في كتاب دلائل الإمامة للطبري النص التالي: الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والثناء على ما قدّم، من عموم نعم ابتدأها، وسبوغ آلاء أسداها، وإحسان منن والاها، جمّ عن الإحصاء عددها، ونأى عن المجازاة أمدها، وتفاوت عن الإدراك أبدها، استدعى الشكور بأفضالها، واستحمد إلى الخلائق بإجزالها، وأمر بالندب إلى أمثالها (دلائل الإمامة: ١١١).

ومعنى الكلام أنّنا نحمد الله على ما أنعم علينا من النعم، ونشكره على ما ألهمنا وعلّمنا، ونثني على ما قدّم لنا من قبل أن نسأل، حيث قدّم نعماً عامّة شملت الناس ابتدأها دون أن نطلب منه، وكمالاً في آلاء ـ أي نِعَم ـ أعطاها وأسداها، وأحسن علينا بمنن وعطايا تابعها فجاءت واحدة بعد أخرى متتالية متتابعة، وهذه النعم جمّ، أي كثر وفاق مجال الإحصاء عددها، أي هي نعم لا تعدّ ولا تحصى، وهي أيضاً نعم بعُد ـ وهو معنى نأى ـ منتهاها عن المجازاة، أي لا يمكن شكرها، أي هي في الكثرة بحيث لا يمكن لنا أن نقدّم عوضاً عنها وجزاءً، ولأنّها كثيرة فقد صار من البعيد إمكانية إدراك مداها وديمومتها، فهي لأنها كثيرة دائمة لم يعد يمكن استيعاب وإدراك منتهاها، فالأبد هو الدهر، وهي تشير هنا إلى الديمومة، بعد أن أشارت إلى كثرة هذه النعم عدديّاً.

وندبهم أي دعاهم لطلب زيادة هذه النعم عبر الشكر، لتكون متصلةً لا تنقطع، ولهذا عبّرت بأنّه ندبهم ودعاهم لاستزادتها بالشكر، والسبب هو أنّ فعل ذلك يحقّق اتصال هذه النعم وعدم انقطاعها.

واستحمد بمعنى طلب منه الحمد، فقد طلب الله الحمد له لأجل إجزال وإكمال هذه النعم عليهم. وبعد ذلك ثنّى أي جعل ذلك ثانياً، فثنّى بالندب والدعوة لأمثال هذه النعم، أي دعاهم ليدعوه أن يديم أمثالها عليهم، أو يسعوا ليحصلوا على أمثالها التي في الآخرة.

٤١٨. هل يصحّ تفسير (وبالوالدين إحساناً) بالنبيّ محمّد والإمام علي؟

السؤال: يقال بأنّ الآية: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ نزلت في الرسول صلى الله عليه وآله وفي الإمام علي عليه السلام، وقد

استشهد الناقل على ذلك بأحاديث أهل البيت عليهم السلام، ما مدى صحّة قوله؟ وما مدى قوّة الروايات في هذا الشأن؟ ففي اللغة العربية لا تطلق كلمة والد إلا على الأب الذي أنجب الولد.. ولاحظنا ذلك في قول الرسول: «يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمّة» ولم يقل الرسول والدا.. وكذلك لو عدنا إلى القرآن لوجدنا استخدام كلمة «أب» لآزر الذي نعتقد نحن الشيعة أنّه عمّ النبي إبراهيم ولم تأتِ كلمة «والد»، وكذلك إن عدنا إلى تكملة الآية: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾ نجد أنّ الآية تعني الوالدين فعلاً.. فما هو تعليقك وردّك على هذه الإشكاليّة؟!

● ظاهر الآيات التي تحدّثت عن الإحسان إلى الوالدين هو أنّها أرادت بالوالدين الأب والأم، وكلّ القرائن في الآيات وخارجها تفيد ذلك والتي منها بعض ما ذكرتموه، وعلى هذا اتفاق مفسّري الإسلام أيضاً، من المذاهب كافّة، وهو الذي فهمه الفقهاء من الآيات أيضاً، بل دلّت عليه جملة من الروايات والأحاديث عند السنّة والشيعة، منها صحيحة أبي ولاد الحنّاط (وسائل الشيعة ٢١: ٤٨٧)، وهذا كلّه واضح.

وأمّا تفسيرها بمحمّد وعليّ، فهي رواية مرسلة لا سند لها نقلها لنا النيشابوري (٥٠٨هـ) عن الإمام الصادق عليه السلام في (روضة الواعظين: ١٠٥)، وروى واحدة أخرى مرسلة أيضاً العياشي في (تفسيره ١: ٢٤١)، وجاءت في (تفسير فرات الكوفي: ١٠٤) مرسلةً أيضاً، ونقل عن غيرهم أيضاً بلا مصدر من العصور الأولى ولا سند أساساً.

على أنّه لو صحّ السند فهو معارض لكتاب الله، فإنّ سياق الآية لا يسمح بهذا التفسير أبداً، فما معنى (وإن جاهداك لتشرك بي)؟! وكيف نفسّر سائر الموارد الأخرى؟! إنّ هذه التأوّلات التي لا تقوم على مستند سندي وتوثيقي

واضح، ولا هي بالتي تنسجم مع الدلالة والسياق القرآني في الآية الواحدة، فضلاً عن مجموعة الآيات، لا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها بهذه الطريقة، والله العالم.

٤١٩. قيمة ومعنى الزيارة التي تصف الإمام عليّاً بأنّه (نفس الله تعالى)

السؤال: لو تفيدونا سماحة الشيخ بالإشارة إلى مدى صحّة هذه الزيارة وما معنى قوله فيها: «السلام على نفس الله تعالى القائمة فيه بالسنن»، ولكم جزيل الشكر. والزيارة هي زيارة صفوان الجمال لأمير المؤمنين عليه السلام التي جاءت في بحار الأنوار للعلامة المجلسي، وهذا نصّها: «السلام عليك يا أبا الأئمة، ومعدن الوحي والنبوّة، والمخصوص بالأخوّة. السلام على يعسوب الدين والإيمان، وكلمة الرحمن وكهف الأنام. السلام على ميزان الأعمال ومقلّب الأحوال وسيف ذي الجلال. السلام على صالح المؤمنين ووارث علم النبيّين والحاكم يوم الدين. السلام على شجرة التقوى وسامع السرّ والنجوى ومنزّل المنّ والسلوى. السلام على حجّة الله البالغة ونعمته السابغة ونقمته الدامغة. السلام على إسرائيل الأمّة وباب الرحمة وأبي الأئمّة. السلام على صراط الله الواضح والنجم اللائح والإمام الناصح والزناد القادح. السلام على وجه الله الذي من آمن به أمن، السلام على نفس الله تعالى القائمة فيه بالسنن، و عينه التي من عرفها يطمئنّ، السلام على أذن الله الواعية في الأمم، ويده الباسطة بالنعم وجنبه الذي من فرط فيه ندم. أشهد أنّك مجازي الخلق وشافع الرزق والحاكم بالحقّ، بعثك الله علماً لعباده فوفيت بمراده، وجاهدت في الله حقّ جهاده، فصلّى

الله عليكم وجعل أفئدةً من الناس تهوي إليكم، فالخير منك وإليك، عبدك الزائر لحرمك، اللائذ بكرمك، الشاكر لنعمك، قد هرب إليك من ذنوبه، ورجاك لكشف كروبه، فأنت ساتر عيوبه، فكن لي إلى الله سبيلاً، ومن النار مقيلاً، ولما أرجو فيك كفيلاً، أنجو نجاة من وصل حبله بحبلك، وسلك بك إلى الله سبيلاً، فأنت سامع الدعاء ووليّ الجزاء، علينا منك السلام، وأنت السيد الكريم والإمام العظيم، فكن بنا رحيماً يا أمير المؤمنين. والسلام عليك ورحمة الله وبركاته».

● إنّ مصدر هذه الزيارة الوحيد هو كتاب (المزار: ١٨١ ـ ١٩٢) لمحمّد بن جعفر المشهدي المتوفّى في القرن السادس الهجري، وقد ابتدأ هذه الأعمال الخاصّة بزيارة مشهد أمير المؤمنين ـ وما نقلتموه هو جزء منها ـ بقوله: «الباب ١٢: التوجّه إلى مشهد أمير المؤمنين عليه السلام، فإذا أردت الخروج من الكوفة والتوجّه إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فاحرز رحلك، وتوجّه وأنت على طهرك وغسلك، وعليك السكينة والوقار وتقول:..» (المزار: ١٨١).

وقد نقل هذه الزيارة أيضاً العلامة المجلسي (١١١١هـ) في (بحار الأنوار ٩٧: ٣٣٠) بشكل مختصر، وقال في بداية نقله هناك ما نصّه: «٢٩ ـ الكتاب العتيق الغرويّ: زيارة صفوان الجمّال لأمير المؤمنين عليه السلام..».

وأمّا المعنى، فإنّ في بعض الآراء عند الشيعة أنّ علي بن أبي طالب هو نفس النبيّ، بآية المباهلة، بل هو نفس الله، كما جاء في بعض الزيارات قوله: «السلام على نفس الله العليا، وشجرة طوبى، وسدرة المنتهى، والمثل الأعلى» (التبريزي الأنصاري (١٣١٠هـ)، اللمعة البيضاء: ٦٠، ٧٢، ٧٣).

ومثل هذه التعابير حاولت الاتجاهات الصوفيّة والعرفانية والفلسفيّة الصدرائيّة المتأخّرة عند الشيعة طرح تأويل لها، بمعنى أنّ عليّاً هو نفس الله في

مقام الفعل، بمعنى أنّه حيث كان النبي وأهل بيته هم الصادر الأوّل ووسائط الفيض فهم نفس الله، والله في عالم الخلق والفعل يتجلّى في عليّ ومحمد والحسن والحسين دون أن يكون هؤلاء هم الله في مقام الذات وغيب الغيوب، وبهذا اعتقدوا أنّه بهذه الطريقة نتخلّص من الشرك والكفر، وفي الوقت عينه نثبت التماهي بين الله وأصحاب الكساء بمعنى عرفاني لطيف قائم على مثل مفاهيم: الوحدة التشكيكيّة، والوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، ونظرية الفيض، وغير ذلك.

بل بهذه الطريقة يثبتون وحدة النبي وأهل بيته أيضاً، فليس النبيُّ إلا عليّاً بهذا المعنى، ولذلك اعتُبِرَ أنّه نفسُه في آية المباهلة. فيكون معنى الزيارة هو أنّ عليّاً هو الله في عالم السنن والخلق والقوانين، ولهذا تجدون في هذه الزيارة وغيرها من النصوص والكلمات صفات الفعل الإلهيّ تُعطى لعليّ، ككونه المحاسب والمعاقب والمثيب والمجازي والحاشر والناشر والباعث والفاطر والخالق والرازق، وأنّه هو الصراط وسدرة المنتهى وشجرة طوبى والعرش والكرسي وغير ذلك.

أمّا تقويم هذا الحديث:

أ ـ أمّا من حيث السند والمصدر، فإنّ هذه الزيارة لا سند لها أساساً في كتاب المزار للمشهدي، كما بينّا مطلعها، بل لم تسند صراحةً إلى إمام ولا ذكر فيها اسم أيّ راوٍ من الرواة، فتكون فاقدةً للإسناد، بعد كون المشهدي متوفّى في القرن السادس الهجري، ولم تثبت صحّة مراسيل المشهدي حتى نصحّح رواياته في هذا الكتاب وغالبها مرسل.

بل إنّ المشهديَّ نفسه رغم محاولات بعضهم ـ كالشيخ مسلم الداوري حفظه

الله ـ توثيقه والاعتماد عليه، لا يوجد له ذكر أصلاً في كتب الرجال المعاصرة والمتأخّرة عليه، وإنّما بدأ يُطرح للتداول في العصر الإخباري تقريباً، أي في القرن العاشر الهجري وما بعد، ولهذا حكم مثل السيد الخوئي بعدم ثبوت وثاقة المشهدي نفسه (معجم رجال الحديث ١: ٥١).

وأقدم توثيق للمشهدي في كلمات العلماء جاء مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، الإخباري المعروف بتوثيقاته، أي بعد قرابة خمسة قرون من الزمن، دون أن تتوفّر معطيات عنه، حتى من العلماء الذين اهتمّوا بعصره وترجموا علماء هذا العصر مثل ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، والشيخ منتجب الدين الرازي (ح ٥٨٥هـ)، والعلامة الحلي وغيرهم.

نعم وصفه الشهيد الثاني في بعض إجازاته بالشيخ السعيد (رسائل الشهيد الثاني ٢: ١١٢٥)، ولعلّه لقب. والمشهديُّ الثقة بشهادة الشيخ منتجب الدين الرازي هو أبو البركات محمّد بن إسماعيل المشهدي، فيما المشهدي صاحب المزار هو محمد بن جعفر، فلا ينبغي الخلط بين الرجلين، ومن ثمّ فكتاب المزار للمشهدي كلّه لا يوجد ما يثبته أساساً، ما لم تعتضد هذه الزيارة أو تلك بمقويّات خارجيّة.

وأمّا نقل العلامة المجلسي، فهو عن الكتاب الغروي، أو العتيق الغروي، وكلّنا يعرف أنّ العتيق الغروي هو عبارة عن كتاب وجده العلامة المجلسي في الغريّ في العراق، ولم يعرف اسم كاتبه ولا تاريخه ولا يعرف عنه شيئاً فسمّاه بالعتيق؛ لأنّ نسخته كانت عتيقة، وعبّر عنه بالغرويّ؛ لأنّه وجده في منطقة مشهد الغريّ عند أمير المؤمنين عليه السلام، ثم نقل عنه جملة من الروايات في كتاب بحار الأنوار واعتبره من مصادر كتابه.

قال المجلسي عند بيان مصادر كتاب بحار الأنوار ما نصّه: «والكتاب العتيق الذي وجدناه في الغريّ صلوات الله على مشرفه تأليف بعض قدماء المحدّثين في الدعوات، وسمّيناه بالكتاب الغروي» (بحار الأنوار ١: ١٦).

ومن ثمّ، فهذا الكتاب لا قيمة له إطلاقاً أيضاً بعد ظهوره في القرن الحادي عشر الهجري، فضلاً عن أنّ العلامة المجلسي ذكر لنا هذه الزيارة بالمطلع الذي ذكرناه دون سند أساساً لصفوان الجمّال نفسه، بل لا نعلم هل هذه الزيارة منسوبة من قبل صفوان لأحد الأئمّة أم هي زيارته، إذ لم تقع نسبة منه إلى أيّ من الأئمّة بحسب نقل العلامة المجلسي عن العتيق الغروي.

ب ـ وأمّا متنها، ففيه الكثير من الملاحظات، ولا أريد أن أدخل في التفصيل، فهذه اللغة لا تتناسب أبداً مع لغة القرآن الذي أصرّ دوماً في عشرات بل مئات الآيات على تقديم الله هو الخالق والرازق والمحاسب والمثيب والحاشر والناشر والذي ليس كمثله شيء، وأنّ الناس ـ بمن فيهم الأنبياء ـ بشرٌ مخلوقون عبيدٌ لله وليس لهم في إدارة الخلق والكون نصيب، فمزاج القرآن كلّه صريح في نظري المتواضع بعكس كلّ هذا النوع من الخطاب الذي تقدّمه بعض الأحاديث كهذه الزيارة المنسوبة، وهذا خلافٌ مبنائي يتبع كلّ باحث فيه وجهة نظره المسبقة.

أضف إلى ذلك أنّ هذا الحديث عبّر (علينا منك السلام)، بدل عليك منّا السلام، وهذا التعبير هو تعبير مستخدم في المذهب النصيري المتهم بالغلوّ، حيث لا يقولون: (عليه السلام)، بل يقولون: (منه السلام)، لأنّهم يرون الإمام أعظم من أن نلقي نحن عليه السلام. وتعبير منه السلام أو منك السلام يُستخدم مع الله سبحانه، وقد ورد في بعض روايات الإماميّة استخدامه مع الله تعالى.

يشار أخيراً إلى أنّ الزيارة الثانية التي ألمحنا إليها في ثنايا الجواب، والتي عبّرت عن أمير المؤمنين بأنّه نفس الله العليا هي أيضاً لا مصدر ولا سند لها، بل يبدو أنّها ظهرت في القرنين الأخيرين.

٤٢٠. نقد متن الحديث خاصّ بعلماء الدين أم يحقّ لغيرهم؟

السؤال: إذا كان نقد المتن حقّاً للمتخصّص فقط في العلوم الدينيّة، فماذا نفعل إن كان هناك أحاديث موضوعها ليس دينيّاً بالمعنى الأخصّ كروايات تتحدّث عن الطبّ أو الفلك، فهنا وبعد تحديد المعنى اللغوي للرواية ـ وبعضها واضح المعنى ـ من يحقّ له نقد متنها؟ هل المتخصّص في الدين أو المتخصّص في العلم؟ إن قلنا إنّ ذلك من حقّ رجل الدين أفلا يكون تدخّلاً في غير اختصاصه، وإن كان من حقّ رجل العلم فهل يعني هذا أنّ لعلماء الطبيعة الحقّ في رفض الروايات التي يعارضها العلم الحديث دون الرجوع إلى علماء الدين؟

● نقد المتن عملية ذات طرفين: أحدهما متن الحديث نفسه، وثانيهما المستند النقدي لهذا المتن، فعندما أعرض الحديث على القرآن فهناك متن الحديث، وهناك مستند النقد ألا وهو القرآن الكريم، فلابدّ لي كي أمارس نقد المتن من فهم الحديث وملابساته ولغته وسياقاته وعلاقاته بالأحاديث المشابهة له من جهة، وكذلك لابدّ لي من فهم القرآن الكريم لمعرفة هل يعطيني مضموناً مناقضاً لما قدّمه لي الحديث أم لا؟

ومن هنا، فنقد المتن الحديثي وفقاً لمرجعيّة القرآن معناه لزوم أن يكون الشخص فاهماً ومتخصّصاً في القرآن والسنّة، ما لم يكن نصّ السنّة ونصّ الكتاب واضحين جدّاً ولا يحتاجان أساساً لدراسة موسّعة للملابسات

والعناصر الحافّة.

أمّا عندما يكون نقد المتن قائماً على حقائق التاريخ، فإنّ أمامي المتن الحديثي نفسه من جهة، ومعطيات التاريخ الحاسمة من جهة أخرى، ومن ثم فلابدّ لي من الإلمام بكلا الجانبين، فلو كنت متخصّصاً في الحديث فقط، فلا يحقّ لي مناقشة المتن قبل الاطلاع الواعي على التاريخ.

وهذا كلّه معناه، أنّه عندما نمارس نقد المتن انطلاقاً من مرجعيّة العلم الحديث، فلابدّ للناقد من وعي طرفي العلاقة (متن الحديث، والمعطيات العلميّة الحاسمة)، فلو كان محدّثاً ولكنّه ليس خبيراً بالعلوم الحديثة المتصلة بمتن هذا الحديث، فلا يحقّ له ممارسة النقد، بل لابدّ له من مراجعة العلم الحديث مراجعة (واعية)، ثم إجراء المقارنة بين المتن والعلم.

ووفقاً لما تقدّم، يتضح الجواب عن سؤالكم، فليس نقد متن الحديث شأنٌ يقوم به عالم الدين فقط، بل لا يحقّ له القيام به قبل الرجوع إلى العلم رجوعاً واعياً، لا مجرّد تناقلات وكلمات شفهية ومجلات غير محكّمة تدّعي حقيقةً علميّة هنا وتلك الأخرى هناك، كما هي الثقافة الرائجة في العالم العربي في هذه الأمور.

كما أنّ عالم الطبيعيّات لا يحقّ له نقد المتن قبل أن يفهم الحديث وملابساته والاحتمالات اللغويّة والتفسيرية فيه، فإذا استطاع وعي الطرفين فيحقّ له أيضاً نقد الحديث، ولم تنزل آية أو رواية بأنّ نقد متن الحديث خاصّ برجال الدين، لكنّ المنطق يقول بأنّه كما لا يحقّ لرجل الدين تثبيت الحديث أو نقده على أساس العلم دون وعي بالمعطيات العلميّة، كذلك لا يحقّ للعالم الطبيعي نقد الحديث أو تثبيته دون وعي بالحديث نفسه.

نعم، لو كان الحديث واضحاً جليّاً لا يحتاج لمراجعات أو تأمّلات فيمكن

ممارسة النقد عليه، ومثل هذه القضايا ليست من الشؤون الفقهيّة بالضرورة، فلا يجري فيها التقليد، غاية الأمر أنّنا نتشدّد في ضرورة وعي الحديث وعدم الاستعجال في اتخاذ مواقف منه قبل استنفاد الوسع في دراسة عناصر صدوره وملابسات متنه ومحتملاته التفسيرية.

هذا كلّه مضافاً لما أشرنا إليه مراراً، من أنّ نقد متن الحديث على أساس العلم لا يكفي فيه أنّ العلم لم يثبت عنده مضمون هذا الحديث، بل لابدّ فيه من أن يكون العلم قد ثبت لديه بطلان مضمون هذا الحديث بشكل قاطع، فعدم الثبوت لا يساوي ثبوت العدم، وكثيراً ما نرى استعجالاً في نقد متن الحديث على أساس أنّ العلم لم يثبت عنده هذا الأمر أو أنّ هذا الأمر لا ينسجم مع مزاج أهل العلم الحديث، وهذا كلّه ليس بحجّة منطقيّة ولا شرعيّة إطلاقاً.

وقد رأينا بعضهم (كتاب الحديث والقرآن لابن قرناس مثالاً) يجعل مرجعيّته في نقد متن الحديث في بعض الأحيان هي الاستغراب فقط وعدم كون مضمون الحديث مما يتماشى مع مزاجي الشخصي الذي تربّيت عليه في الجامعة أو الحوزة أو في هذا المناخ أو ذاك، دون تقديم أيّ دليل علمي أو منطقي حاسم أو مقبول موضوعيّاً.

٤٢١. كيف هي حال تواتر الحديث عند الشيعة الإماميّة؟

السؤال: سماحة المحقّق حيدر حب الله، نشكركم جزيل الشكر على هذا المنبر النوري والمعرفي الذي كلّنا نستفيد منه. ما هي صورة الروايات المتواترة عند الشيعة، مثلاً: علي بن إبراهيم القمّي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن الصادق عليه السلام، قال كذا وكذا، مثل هذا الحديث يرويه ضعيفٌ، عن ثقة، عن

متهم، عن غال، عن الصادق، وهكذا إلى عشرة وعشرين حديثاً بهذا التنوّع السندي مع اختلاف الدرجات بينهم، هل هذا هو الحديث المتواتر عند الشيعة؟

● المتواتر من الأحاديث لا فرق فيه بين المذاهب، فالتواتر في الحديث ليس أمراً مذهبيّاً، وإنّما يعني أن يكون لهذا الحديث الواحد في اللفظ أو في المعنى طرقٌ وأسانيد ومصادر ومخارج متعدّدة تبلغ حدّاً لا يكون من المنطقي معه افتراض اتفاق كلّ هؤلاء على الكذب في النقل، وهذا التواتر كما نجده عند الشيعة نجده أيضاً عند السنّة، وكما أنّ بعض الأحاديث التي ادّعي تواترها عند الشيعة ليست متواترة لو دقّقنا، كذلك الحال في بعض الأحاديث التي يدّعى تواترها عند أهل السنّة فإنّ البحث فيها يعطي عدم تواترها.

ولا فرق في التواتر بين أن يكون الرواة ثقاتاً أو غير ثقات، نعم كلّما كانت الطرق والأسانيد والمصادر مشتملةً على ثقات، ولم تشتمل على من شُهد عليه بالوضع والكذب، وكان متنها سليماً، كان حصول التواتر المفيد لليقين أسرع.

هذا، والمثال الذي ذكرتموه لم يتضح لي وجه التوصيفات التي ذكرتموها فيه، فقد وصفتم ـ إذا صحّ فهمي ـ عليَّ بن إبراهيم القمّي بأنّه ضعيف، ولا أدري كيف حكمتم بضعفه مع أنّه يوجد اتفاق شيعي على توثيقه؟! ولو كان كتاب التفسير هو الذي أوجب تضعيفه عندكم فإنّ هذا الكتاب لا يُعلم نسبته إليه، والتفصيل في هذا الموضوع يمكنكم مراجعته في كتب الحديث والرجال عند الإماميّة.

ووصفتم ابن أبي عمير بالمتهم، ولا أدري كيف كان ذلك ولماذا كان متهماً مع الإجماع الشيعي على توثيقه؟! كما وصفتم هشام بن الحكم أو هشام بن سالم

الجواليقي بالمغالي، وفي أيّ موضوع كان ذلك؟ ولعلّ توصيفاتكم هذه ناشئة من المصادر السنّية التي لها موقف من هؤلاء الرواة، ولا يصحّ أن نقصر نظرنا على المصادر السنيّة في تقويم الرواة الشيعة، وإلا لصحّ من الشيعة قصر نظرهم على تقويم رواة السنّة من مصادرهم، وبهذا لن يكون البخاري بنفسه ثقة أصلاً؛ لعدم توثيق أحد من علماء الإماميّة له، ولا الكليني ثقة أساساً لعدم توثيق علماء السنّة له، فالأفضل أن ندرس الأمور بطريقة محايدة أو من داخل المذاهب نفسها ووفق أصولها ونظام عملها.

٤٢٢. شروط حصول التواتر في الحديث الشريف، وقفة ورصد

السؤال: سألتكم قبل أيّام عن صورة التواتر عند علماء الإماميّة وأنا أوضح أكثر لكم، نفترض أن الإمام الصادق عليه السلام قال: إنّ عمر ضرب فاطمة عليها السلام، ولنفترض سنده هكذا: علي بن إبراهيم القمّي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن جعفر الصادق، هنا السند ظاهره الصحّة عند الإماميّة بمعزل عن الخوض بكون الوثاقة لا تلازم العدالة، ثم أتت رواية أخرى هكذا مثلاً: مجهول عن غال عن متهم عن ثقة عن جعفر عليه السلام، قال: إنّ الذي ضرب فاطمة هو عمر، وأخرى: ثقة عن مجهول عن ثقة عن متهم عن الصادق: إنّ عمر ضرب فاطمة، أقول: مثل هذا التنويع الرجالي ودرجاتهم الروائيّة المختلفة إلى مثلاً خمسين رواية بنفس الموضوع، هل هكذا يكون التواتر أم أنّها آحاد؟ هذا كان سؤالي شيخنا، مع مودّتي لكم ومحبّتي.

● بعد شكركم على التوضيح جزاكم الله خيراً، فإنّ التواتر لا يُشترط فيه كون

جميع الرواة في كلّ الروايات الملتقية بموضوع واحد ثقاتاً أو عدولاً، وإن كان عنصراً مساعداً، إنّما المهم في التواتر ما يلي:

أ ـ أن يكون هناك تتابع في الإخبار، فإنّ هذا هو معنى التواتر لغةً، فيتبع هذا الراوي راوياً آخر، فيخبر بعين ما أخبر به الأوّل، وهذا معناه ضرورة تعدّد الأسانيد والمصادر في التواتر، فلو كان للحديث سند واحد لكن حصل العلم بصدوره لقرائن خاصّة، كما حصل الاطمئنان للسيد محمّد باقر الصدر بصدور رواية العمري المعروفة في باب حجيّة خبر الواحد، فإنّ هذا مهما كان العلم فيه قويّاً يظلّ خبراً آحادياً معلوم الصدور بالقرائن لا تواتراً بالاصطلاح، وكثيراً ما يقع الخلط بين هذين الأمرين.

ب ـ أن ننتبه إلى أنّ أسانيد الرواية لا تلتقي كلّها عند شخص واحد، فلو كثرت الطرق ووجدنا في كلّ الطرق تكرّر اسم شخص معين، فهذا معناه أنّ هذه الأسانيد مهما كثرت سوف تكون خبراً آحادياً عن النبي، وهذه نقطة مهمّة للغاية يغفل عنها بعض الباحثين، حيث يغرّهم كثرة الطرق للوهلة الأولى، فمن الضروري أن نعرف هل ترجع الطرق إلى شخص أم أكثر؟ وأحياناً ترجع إلى اثنين أو ثلاثة فقط، وهم متّهمون بالكذب أو بالإكثار من المراسيل مثلاً، ففي هذه الحال لا يكون تواترٌ أبداً؛ لأنّه لا يستفاد منه العلم، حيث النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

ج ـ أن يبلغ التعدّد في الطرق والمصادر حدّاً يصبح من غير المعقول اتفاق الجميع على الكذب، وهذه قضيّة متحرّكة، فإنّ الموضوع لو كانت فيه مصلحة مذهبيّة مثلاً أو سياسيّة، والتقى عليه عشرة أشخاص وكلّهم من أبناء هذا المذهب، فإنّ درجة التواتر تصبح ضعيفة ويبطأ حصول اليقين منه؛ لأنّه يحتمل

معه التقاؤهم على مصلحة تدفعهم للكذب.

وهذا ما يحتاج إلى خبرة تاريخية في محاولة تصيّد المصالح المحتملة للرواة، بحيث لا يكون الباحث ساذجاً من هذه الناحية.

د ـ أن لا يكون هناك مانع يواجه تنامي الاحتمالات في التواتر، فلو كان مضمون الحديث مخالفاً للقرآن الكريم مثلاً، أو غير ممكن، أو كان غريباً عجيباً، أو كان منافياً لنصوص أخرى ليست بالقليلة، فإنّ هذا يلعب دوراً في حركة التواتر فيعيق حصوله أو يحوجه إلى عدد أكبر من الطرق والمصادر والمخارج كي يفيد اليقين.

هـ ـ أن يكون الخبر حسيّاً وما في قوّته، فلو نقل ألف شخص وجهة نظر اجتهاديّة لهم في فهم آية أو رواية أو عقل، فلا قيمة له؛ لأنّ التواتر يتصل بحجيّة الخبر المتصلة بباب الحسّ لا الحدس.

وعليه، فما ذكرتموه من مثال يمكن فرض حصول التواتر فيه لو تحقّقت هذه الشروط، وهذا أمر ليس فيه قانون صارم بل يخضع لمديات الاحتمالات والمعطيات المختلفة، ولعدد الطرق ونوعيّة رواتها، ولهذا نجد أنّ بعض العلماء يدّعي التواتر فيما يردّ عليه عالم آخر بعدم وجود تواتر في الموضوع ويبيّن كلّ واحدٍ منهما وجهة نظره. هذا وهناك شروط أخرى للتواتر لا داعي للإطالة فيها.

٤٢٣. تعليقات على انتقادات قناة فضائيّة مسيحيّة لسورة الإخلاص

السؤال: في قناة الحياة المسيحيّة، يظهر شخصٌ يقدّم عدّة حلقات، يحاول فيها التشكيك في أساسيّات الدين الإسلامي، واسم برنامجه (سؤال جريء)،

ويسمّونه بالأخ رشيد، ومن ضمن تشكيكاته في القرآن، هو حول سورة الإخلاص واليكم ما أورده:

١ ـ إنّ سورة الإخلاص لم تأتِ بجديد، بل هي فقط ترديدٌ للآيات السابقة.

٢ ـ كلمة (أحد) الموجودة في السورة ليست من إبداعات الدين الإسلامي والقرآن، بل هي موجودة في الكتاب المقدّس وكلّ المسيحيين يردّدونها.

٣ ـ ليس هناك معنى ثابت لمفردة (الصمد) في سورة التوحيد، فكلّ المفسّرين يعطون لها أكثر من معنى.. إذاً المسلمون لا يعرفون معنى الصمد، ويردّدون هذه المفردة في صلواتهم بدون معرفة وعلم؟

٤ ـ إذا كان معنى الواحد كما تقولون ليس بالوحدة العدديّة، بل وحدة حقيقيّة، فما الداعي لذكر كلمة (أحد) التي تحمل نفس المعنى، مع العلم أنّه توجد روايات في الدين الإسلامي تقول: إنّ المفردتين (أي الواحد والأحد) هما بنفس المعنى، فما الداعي لإضافة كلمة جديدة تختلف رسماً عمّا سبقتها، لكنّها مشابهة لها بالمعنى؟

٥ ـ الأحرى وحسب السبق الزمني أن تقول الآية: (لم يولد)، ثم بعد ذلك لابد أن تقول: (لم يلد)؛ لأنّها الآن (لم يلد) كيف تتمّ أن يلد شيء من شيء دون وجوده، فلابد أولاً من وجود الشيء، وهذه تتفق مع لم يولد، ثم بعد ذلك لابد لهذا الشيء أن يلد أو لا وهذه تتفق مع لم يلد.. إذاً ترتيب الآية لابد أن يكون لم يولد؛ لأنّها دلالة على وجود ذلك الشيء وبعدها لابد من القول لم يلد، أي أنّه لا يُنتج أولاداً أو أشياء.

٦ ـ لو كان تفسير الأحد أو الصمد موجوداً في نفس السورة، وهو: لم يلد ولم يولد، فما الداعي لتكرار ذكر كلمتين ثم تفسيرهما؟! فما الجديد في ذلك؟

٧ ـ أكثر هذه الكلمات موجود في الكتب السماوية الجديدة، فالقرآن الكريم اقتباسٌ من الكتب السابقة كالإنجيل والتوراة.. كذلك إنّ أغلب كلمات القرآن هي مقتبسة من اللغات المسيحية واليهوديّة.. فما الجديد الذي جاء به القرآن؟ وإذا كان القرآن يقتبس من باقي الكتب، فلماذا يتّهمها بالتحريف مع العلم بأنّ أغلب ما هو موجود في القرآن هو مقتبسٌ من الكتب الأخرى؟

● للإجابة عن هذه التساؤلات يمكن التعليق بمجموعة نقاط:

١ ـ لنفرض أنّ سورة الإخلاص ليس فيها شيء جديد غير ما جاء في سائر الآيات القرآنية الأخرى، ما المشكلة؟ وهل كلّ كلمة أو حرف في التوراة أو الإنجيل أو كتب البوذية والصابئة أو كلّ كتب البشر فيه جديد مختلف؟

إنّ القول بأنّ القرآن لابدّ أن تختلف كلّ كلماته عن بعضها في المعنى ويكون تحت كلّ حرف معنى مختلف عن كلّ ما جاء في الكتاب العزيز، هو قولٌ لبعض المسلمين، ولنفرض أنّه خطأ، ما الذي ضرّ القرآنَ الكريم لو افترضنا أنّه بتكراره بعض المفاهيم في قوالب لفظية مختلفة يريد تكريس فكرة معيّنة ويعطيها الأولويّة؟ فهل هذا نقص في الكتاب العزيز بحيث نعتبره كتاباً غير سماوي كما يلوح من طبيعة النقد أعلاه؟ لو كرّر القرآن المفاهيم بقوالب لفظية مختلفة قالوا إنّ هذه الجملة أو تلك ليس فيها جديد، ولو لم يكرّر أيّ فكرة في أكثر من قالب لفظي بما في ذلك فكرة التوحيد التي هي عمود الإسلام لقالوا إنّه لا يعطي الأفكار حقّها بحيث تظهر أهميّة هذه على هذه، هذا مسلسل نقدي طويل يقابله مسلسل تبريري طويل مثله عند بعض المسلمين أنفسهم.

٢ ـ هناك فكرة ينطلق منها بعض الناقدين للقرآن الكريم، وهي في الحقيقة نقد للمفسّرين وليست نقداً للقرآن نفسه، وهذه من الأخطاء، فبعض الناس

يتصوّر أنّه ينتقد قضيّةً معينة لكنّه في واقع الأمر ينتقد فهم زيد أو عمرو لهذه القضيّة، وأنا أقتبس هذه الفكرة ممّا كتبه الباحث عالم سبيط النيلي رحمه الله في ردّه على الأستاذ أحمد الكاتب في قضيّة المهدويّة، لقد قال النيلي هناك ما مضمونه: «إنّ الكاتب ردّ على فهوم العلماء لقضيّة المهدويّة أو الإمامة، ولم يرد على فكرة المهدويّة».

ومعنى هذا الكلام من النيلي أنّه قبل أن نفترض أنّنا نردّ على القضيّة نفسها يجب أن لا نقصر نظرنا على تفسيرات العلماء لها، بل علينا أن نبحث بأنفسنا عن تفاسير جديدة محتملة لهذه القضيّة ونحصر كلّ التفاسير الممكنة، ثم نردّ عليها جميعاً، فنكون بذلك قد رددنا على القضيّة بكلّ تفاسيرها ومعانيها المحتملة. أمّا لو كانت القضية لها ثلاثة تفاسير، وأنا أقوم بالردّ على أحد هذه التفاسير الثلاثة، ثم لا أكمل الردّ على الاثنين المتبقّيين، فإنّ هذا لا يسمّى ردّاً على القضيّة، بل هو ردٌّ على أحد أشكال فهمها وتفسيرها.

هذا بالضبط ما نواجهه هنا، فبعض علماء المسلمين قد يطرح مسألة أنّ هذه الكلمة أو تلك من إبداع النصّ القرآني، مثل كلمة (أحد)، ثم يأتي شخص آخر، فينتقد هذه الفكرة، لكنّه يضع انتقاده في سياق نقد القرآن، في حين يجب عليه أن يضع انتقاده في سياق نقد هذه الفكرة عن القرآن، والتفتيش هل توجد فرضيّة أخرى أم لا؟

ما أريد قوله هنا هو أنّه لنفترض أنّ كلمة (أحد) جاءت في الكتب السابقة، ما المشكلة بالنسبة للقرآن نفسه؟ أين ادّعى القرآن أنّ مصطلحاته كلّها ابتكاريّة لا سابق لها؟ ومتى قال بأنّ فكرة الأحديّة لم تأتِ في أيّ نصّ ديني سابق؟ لو قال القرآن ذلك لصحّ الإشكال عليه مباشرةً، أمّا حيث لا وجود لهذا الادّعاء في

القرآن الكريم بل هو موجود في فهوم العلماء المسلمين وتفاسيرهم مثلاً، فإنّ اكتشاف وجود كلمة (أحد) في النصوص الدينية السابقة سيكون نقداً على تلك الفهوم لا على القرآن. وهذه من الأخطاء الشائعة في نقد النصّ القرآني، وسببها عدم التمييز بين واقع ما جاء في النصّ وبين فهوم العلماء وتفاسيرهم وإضافاتهم الفكريّة.

٣ ـ حول كلمة (الصمد)، يبدو لي أنّ الناقد يحاول أن يستفيد من أيّ ثغرة أو إشكاليّة لكي يحمّلها للنص القرآني، فإنّ الاختلاف في التفسير لا يقف عند حدود كلمة (صمد)، بل هو موجود في سائر الآيات الكريمة أيضاً وهذا من بديهيات علم التفسير. واختلاف المسلمين في تفسير هذه الكلمة ـ لو سلّمناه ـ ليس معناه ضعف النصّ القرآني بالضرورة، فإنّ كافّة الكتب السماويّة وقع اختلاف هائل في تفسيرها، بل ظهرت مدارس في أشكال فهمها، بل حتى الكتب الفلسفيّة والتاريخية والعلمية القديمة وقعت اختلافات في تفسيرها، ولا نقول بأنّ هذا طعنٌ فيها بالضرورة، بل قد يكون قصوراً أو تقصيراً من المفسّرين لها.

والسبب هنا هو غياب اللغة العربيّة وأزمة تفسيرها عند المسلمين، فلو أثبت لنا الناقد أنّ كلمة (الصمد) اختلف العرب المعاصرون للنبي في تفسيرها، لقلنا بأنّ هذا الكتاب الكريم يُلقي كلماته بطريقة ملتبسة لا يفهمها حتى العربي المعاصر لنزول الآيات والفاهم للغة ولملابسات تاريخ النزول، أمّا واللغة نأخذها اليوم من الكتب في أكثر الأحيان، لاسيما الكلمات المهجورة في استعمالاتها في العصور المتأخّرة، فمن الطبيعي أن نختلف في المعنى تبعاً لابتعادنا عن عصر اللغة، وعليه فيبدو أنّ الناقد هنا يريد أن يناقش المسلمين في أنّهم

يردّدون هذه السورة كلّ يوم ولا يفهمون معنى الصمد، فإنّه لو فرضنا ذلك صحيحاً أيّ ضير في ذلك بالنسبة للقرآن؟ إنّ هذا يقوله علماء المسلمين أنفسهم في أنّ المسلمين كثيراً ما يقرؤون القرآن ولا يفهمونه؛ لأنّهم لم يدرجوه في ثقافتهم التعليمية، بل ظلّ مادّةً هامشية في حياتهم على المستوى التفسيري بسبب أزمتي اللغة والتاريخ وفقدان البرامج الجادّة لإدخاله في سياق التعليم، لا الحفظ أو القراءة فحسب.

علماً أنّه لو قصد هنا المفسّرون أنفسهم فإنّ اختلافهم فيما بينهم لا يعني أنّ كلّ واحد منهم ليس لديه قناعة بمعنى محدّد للكلمة، فلا يصحّ أن نقول في حقّه بأنّه يردّد هذه الكلمة ولا يعرف معناها، والسبب هو وجود اختلاف، فإنّ الذي يتوه في الاختلاف هو الذي ليست لديه وجهة نظر في هذا الاختلاف، أمّا الذي لديه وجهة نظر فهو يفترض بأنّ المعنى واضح بالنسبة إليه، ففي السياسة اليوم يختلفون أشدّ الاختلاف لكنّ هذا لا يعني أنّ جميع الأطراف لا يعرفون وأنّ الموقف غامض بالنسبة إليهم، بل كلّ واحد يدّعي أنّه يعرف ويعمل على فهمه ووضوح المسألة لديه، نعم الآتي من بعيد ولم يحسم خياراته السياسية يمكن أن يكون في حالة غموض وعدم وضوح.

فإذا قُصد أنّ كلمة (صمد) لا يفهم معناها عامّة الناس فهذا صحيح وقد بيّنّا ذلك، وامّا إذا قصد بأنّ المفسّرين لا يفهمون معناها، والسبب هو أنّهم مختلفون، فإنّ الاختلاف في قضية لا يعني أنّ القضية غير مفهومة عند كلّ طرف من أطراف الاختلاف من وجهة نظره، فليلاحظ جيّداً.

٤ ـ إذا عرّجنا على اختلاف المسلمين في تفسير الصمد، فيهمّني أن أشير إلى مسألة بالغة الأهمّية، وهي تشكّل أحد أهم اسباب اختلاف علماء التفسير، وفي

الوقت عينه تريحنا من هموم تفسيريّة كثيرة، وهي ذات جانبين:

الجانب الأوّل: المصداق، فقد أقحم المفسّرون أنفسهم في الإجابة عن تساؤلات افترضوا أنّ الإجابة عنها لها علاقة بتفسير الآيات وفهم رسائلها، فمثلاً إذا جاءت آيات حادثة أصحاب السبت أخذوا يبحثون مثلاً في: أيّ قريةٍ هي؟ وأين كانت؟ وهل هي قبل موسى أم بعده؟ وكم عدد الفرقة الواعظة و.. مما لا حاجة لمعرفته. وهكذا عندما يأتون للحديث عن قصص الأنبياء ينشغلون أيّما انشغال بتفاصيل تتعلّق بالحدث التاريخي، إلى حدّ أنّه أحياناً تغيب الرسالة القرآنية في خضمّ الحديث عن الواقعة التاريخية التي عالجها القرآن، ويمكن أن تراجعوا كتب التفاسير في القرون الستة الهجرية الأولى لتتأكّدوا من هذا، في حين يفترض حذف كلّ هذه الأسئلة الغريبة عن النص، والتي جاءت من تفاسير التابعين، وكذلك من كثير من الإسرائيليات.

فبدل الانشغال بالرسالة القرآنية من وراء النصّ صار الحديث متمركزاً حول تفاصيل أشياء تعمّد القرآن عدم الاهتمام بها؛ لأنّها لا تعنيه، فوقعت هنا واحدة من أكثر الخلافات ضراوة بين قدماء المفسّرين.

وكثيراً ما وجدنا أيضاً أنّ الخطأ والاختلاف يرجعان إلى تحديد المفهوم القرآني وحصره بقوم أو جماعة، وهذا ما التفت إليه بعض المفسّرين منهم العلامة الطباطبائي، فإذا جاءت آية تتحدّث عن المؤمنين انكبّ الكثير من المفسّرين ـ بتأثيرات التاريخ والنصوص المذهبية تارةً وغيرها أخرى ـ على تحليل من هم هؤلاء المؤمنين، وأدرج هذا الأمر في التفسير، مع أنّه ليس بحثاً تفسيرياً؛ لأنّ النصّ عام غالباً، بل قد يكون تاريخياً.

وهكذا تحديد أسماء الأشخاص الذين نزل فيهم الحدث، ففي بعض الأحيان

يكون ذلك ضرورياً لكن في بعض الأحيان تختلف الرواية ولا يكون لاختلافها أيّ أثر في فهم النصّ القرآني.

إنّ الكثير من هذه الأمور التي انشغل بها المفسّرون على هامش نشاطهم التفسيري أدرجت تدريجيّاً في تفسير القرآن مع أنّ بعضها تاريخيّ وبعضها كلامي، وبعضها لا فائدة منه أساساً، بل هو تضييع للوقت، ولو خلّصنا كتب التفسير من مثل هذه الانشغالات لتركّز العمل على فهم المراد القرآني والرسالة القرآنيّة والنصّ نفسه بشكل أكبر. هذا ولقضية الانشغالات بالمصاديق نماذج أخرى لا مجال للإطالة فيها الآن.

الجانب الثاني: اختلاف الاستعمالات التي تكون لكلمة واحدة، بمعنى أنّ الكلمة الواحدة تستعمل في لغة العرب بمعانٍ، وكتب المعاجم تقوم على بيان استعمالات الكلمة الواحدة، وفي هذه الحال عندما يأتي المفسّر ليفسّر الكلمة بمعنى من المعاني التي يسبق إليها الفهم العربي، نجد مفسّراً آخر يميل لتفسير الآية بمعنى آخر من معاني الكلمة يغلب عليه طابع قلّة الاستعمال.

مثلاً كلمة الثياب تستعمل قليلاً جدّاً في لغة العرب بمعنى القلب، ومن هنا قال بعض الميّالين للتفسيرات الصوفية بأنّ قوله تعالى: ﴿**وثيابك فطهّر**﴾ يقصد منه تطهير القلب، والمشكلة التي تحصل أنّ المفسّر يقف عند حدود استعمالات الكلمة بوصفها مفردة، فيحاول استغلال معنى تكون مستعملةً فيه، لكي يقحمه في تفسير الآية، وفي بعض الأحيان يكون ذلك على حساب السياق، فتنشأ المعارك التفسيرية في هذا الإطار.

وعليه، فكثير من الاختلافات لا ترجع إلى النصّ القرآني نفسه، بل إمّا ترجع إلى بعض الانشغالات التفسيرية التي يفترض حذفها والتي سبّبت جدالات

كثيرة، أو إلى طبيعة الاستعمالات العربيّة للكلمة، بناءً على مثل فكرة الترادف والاشتراك وغير ذلك.

ولست أريد بهذا نفي وجود شيء طبيعي يستدعي الاختلاف في تفسير النصّ، بقدر ما أريد التنبيه على أنّه ليس كلّ اختلاف تفسيري يبرّر القول بغموض أو عجز النصّ القرآني، بل بعض الخلافات ترجع لجوانب خارجيّة، وهذا أمر لا يختصّ بالقرآن فقط بل يجري في غيره من الكتب التي تركّزت الأنظار التفسيريّة عليها.

٥ ـ إنّه حتى لو فرضنا أنّ (أحد، واحد) بمعنى واحد، سواء هو الوحدة العددية أم الوحدة الصرفة، فلا يعني ذلك أنّ تعدّد الكلمات في الإفادة لمعنى واحد نقصٌ، لقد تصوّر أمثال الأستاذ سبيط النيلي أنّ القرآن لو استخدم كلمتين في معنى واحد، فكأنّ ذلك من الإسراف في القول ومن العبث في البيان، ولست أرى في ذلك أيّ عبث، بل هو من غنى التفنّن اللفظي والبياني والإيصالي للفكرة، وأيّ عيب في ذلك، حتى لو كان كتاباً سماويّاً؟ وما الدليل على استحالته أساساً سوى افتراضاتنا الأيديولوجيّة المسبقة بأنّ النص القرآني يجب أن يكون استثنائيّاً من جميع الجهات وبكلّ الطرق؟

إنّ قيمة الشعر والأدب والنثر وغير ذلك تكمن في هذه الجودة التفنّنيّة في استخدام عدّة تعابير في معنى واحد، ففي علم العروض لا ينصحون بتكرار كلمة بعينها في بيتين قريبين من الشعر، فإنّ هذا سيءٌ حتى من الناحية الموسيقيّة للكلام، ومن هنا ينصحون بالإتيان بكلمة أخرى تعطي نفس المعنى ولكنّها تختلف في إيقاعها الموسيقي وفي صوتها، بحيث يضفي ذلك جمالاً على النصّ وروعة، وهذا جزء من بنية البلاغة والفصاحة والشعر والنثر ليس في العربية

فقط، بل في لغات أخرى أيضاً، ما لم تكن حالةً خاصّة كبعض الأشعار الشعبيّة الرائجة في الثقافة العراقيّة والتي تحاول تكرار إيقاع موسيقي واحد آخرَ كلّ شطر من البيت، بمعنى مختلف مع تشابه الصوت.

وعليه فلو فرضنا جدلاً أنّ (أحد، واحد) بمعنى واحد، فلماذا أفترض أنّ هذا نقصاً، إنّني بالعكس أراه كمالاً وجودةً لو سلّمناه جدلاً.

٦ ـ إنّ حديثكم عن تقديم (لم يولد) على (لم يلد) صحيح في نفسه، لكنّكم لم تأخذوا بعين الاعتبار عنصرين أساسيّين:

العنصر الأوّل: وهو العنصر التاريخي، ويشكّل فرضيّة تاريخية معقولة، وهي أنّ القرآن الكريم لم يواجه تيارات فكريّة أو دينية تتحدّث عن كون الله ولد من أب فوقه، بينما نجد القرآن يحدّثنا عن مذاهب دينية معاصرة له وسابقة عليه آمنت بأنّ الله له ولد، فيمكن مع ذلك افتراض أنّه راعى الحاجة التاريخيّة والواقعيّة بالابتداء بما له رواجٌ أكثر، فأراد كسر فكرة أنّ لله ولداً، والتي هي فكرة موجودة، ثم أردفها بأنّ الله لم يولد، والتي هي فكرةٌ يقلّ أنصارها نسبيّاً، فالعنصر التاريخي يمكن أن يساعد على فرضيّة من هذا النوع.

وليس ترتيب الكلمات في لغة العرب قائماً بالضرورة عند استخدام حرف العطف (واو) على التراتبيّة، بل يدلّ على الاجتماع والاشتراك، ومن ثم يمكنك بالواو عطف المتقدّم على المتأخّر. نعم لو كان العطف بالفاء لربما صحّ إشكالكم، إذ قد لا يكون هناك معنى لأن يقول: لم يلد فلم يولد، أو لم يلد ثم لم يولد.

العنصر الثاني: وهو العنصر التناسقي اللغوي الإيقاعي، فإنّ العناصر التي يأخذها المتكلّم البليغ ليست هي التنظيم الواقعي للأشياء والموضوعات التي يتحدّث عنها فقط، بل هو يأخذ أيضاً عنصر جمالية النصّ، فالجمال في التركيب

والتناسق في الإيقاع الموسيقي أمران بالغا الأهميّة في البلاغة والنثر والشعر وغير ذلك، ولهذا أجاز العرب في الشعر كسر الكثير من قواعد اللغة نفسها لصالح قواعد الشعر؛ لأنّ العنصر التناسقي الجمالي والموسيقي لهما أولويّة كبيرة في العنصر البلاغي نفسه.

ومن هنا، فإنّه لو قالت الآية: (لم يولد ولم يلد) لكان الحرفان الآخران في الآية هما الكسرة والضمّة، أو الكسرة والسكون على تقدير الوقف، وهذا لا يتناسب مع خواتيم الآيات الأخرى (أحَد، صمَد، أحَد) والتي هي مفتوحة الحرف ما قبل الأخير مع ضمّ الحرف الأخير، ولهذا ناسب جماليّاً وموسيقيّاً وضع (يولَد)؛ لأنّها مفتوحة مع ضمّ أيضاً، فلماذا لا يكون هذا الافتراض منطقياً؟ وبالتالي مع أخذ الخصوصيّة التاريخية التي تعبّر عن حاجة للمواجهة في قضيّة كونه والداً، مع الخصوصيّة الجمالية والتناسقية يمكن تبرير تقديم (يلد) على (يولد)، ومن ثمّ، لا يكون كلامكم برهاناً على وجود ارتباك في الآية الكريمة.

٧ ـ إنّ إشكالكم ما قبل الأخير غاية ما يفيد ضرورة افتراض أنّ الصمد لا علاقة لها بالولادة أو المولوديّة، وأصل الصمد في لغة العرب من المقصوديّة، وهو السيّد الذي يُقصد ويُرجع إليه ولا يرجع إلى أحد، ولهذا عبّر بعضهم بالغنيّ غير المحتاج، وبهذا المعنى لا يكون الصمد مطابقاً في المعنى تماماً لقضيّة الولادة، بل متداخل معها.

على أنّه لنفرض وجود نوع من التكرار، فما المشكلة؟ ألم يفتخر العرب بالتكرار الذي يكون لغاية التوكيد؟ والموضوع هنا ـ كما قلنا ـ موضوعٌ أساسيّ، وهو قضية التوحيد، فأراد النصّ القرآني الإتيان بسورة مختصرة قابلة للرواج،

مثل سورة الإخلاص، ويكون لها قدرة توكيد مفهوم التوحيد، لهذا كرّرته من زوايا متعددّة: الأحديّة، الغنى والصمديّة، نفي الولادة والمولوديّة، نفي المثليّة، وهي مفاهيم أربعة تصبّ من زوايا أربعة في توكيد المبدأ التوحيديّ العام في الإسلام، ولست أدري ما العيب في كلّ هذا؟! فإنّ التوكيد اللفظي والمعنوي معاً من محاسن البلاغة في اللغة العربية عند الحاجة، وهذه منها.

٨ ـ إنّ إشكالكم الأخير يحتاج لكلام طويل، لكنّني ألمح هنا سريعاً بعدّة إشارات:

أ ـ إذا كان كتابٌ ما محرّفاً فهذا لا يعني أنّه بأجمعه باطل، بل يمكن أن يكون فيه الحقّ والباطل، تماماً كما نقول اليوم بأنّ السنّة الشريفة محرّفة، فهذا لا يعني أنّه ليس فيها ما هو الحقّ، فلو تطابق بعض ما في القرآن الكريم مع بعض ما هو موجود اليوم في التوراة مثلاً فهذا لا يناقض فكرة تحريف هذه الكتب؛ لأنّ القائل بالتحريف لا يقول بالتحريف التام بحيث لا يوجد حقّ، حتى لا يوجد تشابه.

ب ـ لم يدّع القرآن الكريم بأنّ كلماته نحتت نحتاً بحيث لا وجود لها قبل ذلك، بل بالعكس فقد نسب بنفسه إلى الأديان التي قبله الكثير من الكلمات والمفاهيم كالصلاة والصوم والزكاة والإيمان والمعاد والنبوّة والجنّة والنار وكذلك جملة من الأحكام الشرعية والمبادئ الأخلاقيّة، فهو يصرّح بوجود هذه في الديانات السابقة، ولم يدّع أنّ كلّ كلماته مبتكرة لا سابق لها، ولا أنّ كلّ مفاهيمه جديدة ولم تكن تسمع بها الإنسانية من قبل، فهذا الكلام من أيديولوجيّات بعض من قد لا يملك اختصاصاً.

كلّ ما في الأمر أنّ القرآن يشكّل حلقة في سلسلة كتب سماوية نزلت، وهذه

الكتب والأفكار والمقولات صحيحة غير أنّها تعرّضت للتشويه أو للكتمان، فجاء القرآن لكي يصحّح القيم والمفاهيم الدينية التي جاء بها كلّ الأنبياء ويرفع التشويه منها، ويكشف ما أخفاه رجال الدين لمصالحهم، ثم يضيف شيئاً آخر إلى ما جاءت به النبوّات السابقة (وربما لا يضيف).

هذا هو ما يدّعيه القرآن، وهو واضح من نصوصه، ومن ثم فمن الطبيعي أن نجد تشابهاً بين القرآن وما قبله من كتب، حتى على فرضيّة حقانية القرآن؛ لأنّ المفروض أنّ مصادر الكتب السابقة أصلها يرجع لوحي سماوي وأنّها حرّفت، كما حرّفت عندنا السنّة النبويّة، فلو جاء نبيٌّ اليوم مبعوث من قبل الله لكي يبيّن لنا السنّة الصحيحة، فمن الطبيعي أن يقول بعض ما هو موجود في كتب الحديث اليوم؛ إذ ليست كلّ كتب الحديث كاذبة ولا يطابق أيّ خبر منها أيَّ واقعة في التاريخ أو أيّ كلام قيل من النبي، ومن الطبيعي أنّه سوف يضيف بعض ما غاب، وسيصحّح بعض النصوص المنقولة بطريقة خاطئة كما سيصحّح بعض المفاهيم والفهوم والتفسيرات التي قدّمت للدين وتعاليمه، ومن ثم فالاشتراك بين ما سيأتي به المصحّح وبين ما هو موجود بين أيدينا شأنٌ طبيعي مائة في المائة، فلا داعي للتهويل بهذه القضيّة.

نعم، إنّما يصح هذا الإشكال عندما نرى أنّ القرآن ليس فيه أيّ إضافة مفهوميّة أو تصحيحيّة، ولا أيّ كشف لما تمّ كتمانه، ولا أيّ تغيير أو أيّ تعديل على أيّ من المفاهيم والمقولات والهندسيّات النظرية والعمليّة الموجودة في التوراة والإنجيل، هنا يصحّ هذا الإشكال في أنّه لم يأت بأيّ جديد.

علماً أنّ وظائف النبوّات ليس فقط مدّنا بمعلومات جديدة، بل تذكيرنا بما في عقولنا وتنبيهنا إلى ما في وجداننا وفطرتنا كما جاء في الحديث عن الإمام علي عليه السلام، وما يتصوّره بعض المؤمنين من أنّ الكتاب والسنّة قد جاءا بما لا

يمكن للإنسان أن يصل إليه غير صحيح، بل بعض ما فيهما يصل إليه الإنسان ويعرفه وقد برهن عليه الفلاسفة والمفكّرون بالعقل، غاية الأمر أنّ وظيفة النبيّ والواعظ هو تنبيه النائم وإيقاظه ورفع الغشاوة عن قلبه، وخلق محفزات وجدانية وروحيّة عميقة فيه للاندفاع نحو الممارسة العملية للإيمان والعمل الصالح، فالنبيّ مصلحٌ ومربٍّ، وليس فقط معلّماً أو باحثاً أو فيلسوفاً أو مدرِّساً.

٤٢٤. لماذا نقول: «ولعلّ الذي أبطأ عنّي هو خير لي»، مع أنّ كل ما هو من الله فهو خير؟

السؤال: نحن نعتقد أنّ الله سبحانه لا يصدر منه إلا الخير، فلماذا في دعاء الافتتاح ندعو بهذه الفقرة: «..فَصِرْتُ أَدْعُوكَ آمِناً وأَسْأَلُكَ مُسْتَأْنِساً لا خَائِفاً ولا وَجِلاً، مُدِلاً عَلَيْكَ فِيمَا قَصَدْتُ فِيه إِلَيْكَ، فَإِنْ أَبْطَأَ عَنِّي [عَلَيَّ] عَتَبْتُ بِجَهْلِي عَلَيْكَ، ولَعَلَّ الَّذِي أَبْطَأَ عَنِّي هُوَ خَيْرٌ لِي لِعِلْمِكَ بِعَاقِبَةِ الأُمُور..»، أليس من المفروض أن تستبدل كلمة (لعلّ) بكلمة أخرى تبيّن تأكيد الخير، أي أنّ التأخير أكيداً هو خيرٌ لي؟

● ذكر علماء اللغة بأنّ (لعلّ) تستعمل في لغة العرب للترجّي ولبيان حال الشيء المشكوك، ثم قالوا بأنّها لو استعملت في شيء متيقّن لا شكّ فيه فتكون بمعنى (كي)، وبهذا يختلف معنى لعلّ في الحالين.

وذكروا أنّ (لعلّ) تستعمل أيضاً من زاوية ثانية في معانٍ ثلاثة، وهي: الترجّي، نحو: لعلّ الله يرحم زيداً، والإشفاق، نحو: لعلّ العدو يغلبنا، والتعليل، نحو: قل لزيد كذا وكذا لعلّه يقبل، أيّ إنّ قولك له ذلك يكون لأجل

قبوله. وبهذا ذكر اللغويون والمفسرون معاني متعدّدة لكلمة (لعلّ)، بحسب ما لاحظوا من السياقات، فالله لا شك عنده، فلو قال هو كلمة (لعلّ) فلابدّ من تفسيرها بمعنى التعليل لا الترجّي أو الإشفاق مثلاً (انظر: ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبلّ الصدى: ١٤٧، ١٤٩).

ولكنّ الذي يبدو لي ـ خلافاً للمناهج المعروفة بين اللغويّين والأصوليّين والمفسّرين في معالجة موضوع لعلّ وأمثالها، ممّا أكثروا فيه المجاز والتقدير، فأوحى ذلك ببعض الارتباك ـ هو أنّ (لعلّ) في لغة العرب تأتي بمعنى واحد، وتكون مصاديقها أو مواردها مختلفة، فمعنى هذه الكلمة هو إنشاء حال انتظار حصول الشيء قريباً، في مقابل (ليت) التي تعني إنشاء حال انتظار حصول الشيء بعيداً، فإذا كان الشيء المتوقّع حصوله مرغوباً صارت للترجّي، وإذا كان الشيء المتوقّع حصوله مخوفاً صارت للإشفاق، وإذا كان الشيء المتوقّع حصوله لا نعلم هل يحصل أم لا، صارت تشتمل على الشك، وإذا كنّا على يقين بحصوله قريباً، ونريد أن نشير إلى ذلك بنحو التوقّع والترقّب والانتظار لم يعد يحوم الشك حولها.

فهذه العناوين (الترجّي والإشفاق والشك واليقين والتعليل وغير ذلك) ليست جزءاً من دلالة كلمة (لعلّ)، بل غاية ما تدلّ عليه هو إنشاء حال انتظار حصول الشيء قريباً، فأنا أقوم بإنشاء الانتظار والترقّب، لا إنشاء الترجّي أو الإشفاق، ولأنّ الغالب في حالات التحقّق المستقبلي بالنسبة للبشر هي حالات لا علم فيها؛ لأنّ البشر لا علم لديهم بالمستقبل، لهذا غلب استعمالها في مورد يلازم الشك والتردّد، فحصل الظنّ بأنّها وضعت لحالات الشك فقط وعدم اليقين، وإلا فهي تستعمل في مورد الشك وفي مورد اليقين، وبهذا التفسير أخمّن

أن أغلب المشاكل التي عانى منها اللغويون والمفسّرون هنا سوف تتلاشى.

ومن هنا، نجد أنّ القرآن الكريم استعمل هذه الكلمة في حالات لا يُحتمل فيها الشك، وذلك في مجموعتين من الآيات القرآنية ـ إذا أردت تصنيفهما ـ هما:

المجموعة الأولى: وهي تلك التي جاء استخدام كلمة (لعلّ) فيها في حقّ الله تعالى الذي لا يحتمل في ساحته الجهل أو الشك، وهي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (السجدة: ٢١)، فإنّ الله لا يتكلّم بلغة الاحتمال، بل هو جازم بأنّهم يرجعون أو لا يرجعون، وإنّما يريد أن يقول بأنّه أذاقهم من العذاب الأدنى بانتظار رجوعهم أو منتظراً لرجوعهم.

٢ ـ وقال تعالى: ﴿**لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (الشعراء: ٣)، فهل الله يشكّ في الذي سيكون في المستقبل وهل سيكون الرسول باخعاً نفسه أم لا، حتى يقول له: لعلّك متلف نفسك ومذهب ذاتك في سبيلهم؟! إنّه يريد أن يقول بأنّ استمرارك على هذه الطريقة يُنتظر منه تلاف نفسك، ويترقّب منه ذهابك وتلاشيك، فلا تبتئس ولا تحرق أعصابك كي لا يحصل هذا معك.

٣ ـ ومن هذا القبيل قوله تعالى أيضاً: ﴿**فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾ (طه: ٤٤)، فهل الله جاهل بما ستؤول إليه حال فرعون وأنّه لن يتذكّر أو يخشى من إنذار موسى وهارون له؟! إنّ الآية التي تحكي عن لسان الله في خطابه لموسى لا تريد وضع الله في مصافّ الشك بالمستقبل، بل تريد أن تقول: قل لفرعون قولاً ليّناً ويكون عندنا حال انتظار لخشيته وتذكّره، أيّ إنّك تفعل ما يُطلب منك وبعد ذلك ننتظر استقباله ونترقّبه، فليس للقضيّة علاقة بالجانب المعرفي من الشك واليقين، بل لها علاقة بالجانب الترقّبي وبعنصر انتظار ردّة فعل

فرعون، فنحن نهديه وننتظر خشيته، سواء كنّا نعلم بأنّه سيقبل أم لا، فلا نحكم عليه قبل انتظار ردّة فعله.

٤ ـ قوله سبحانه: ﴿..فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦)، فهل الله لا يعرف بحالنا وأنّنا سنشكر أم لا؟ بل المراد إنّه فعل كلّ هذا منتظراً شكركم، وحيث إنّ الشكر أمرٌ مرغوب كان انتظاره رجاءً.

٥ ـ وقال تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَإِذْ آَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ٥٢ ـ ٥٦)، وصار أمرها واضحاً ممّا تقدّم.

٦ ـ وقال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١)، وهي كالتي سبقتها.

٧ ـ وقال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة: ٣)، وقد صار حالها واضحاً.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة التي تجعل ما بعد (لعلّ) نتيجة لما قبلها، مع العلم بأنّ ما بعدها متيقّن الحصول عند حصول ما قبلها، ولذلك آيات عديدة نذكر منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٩)، فإنّ تقوى الله تؤدّي إلى الفلاح قهراً بحسب معطيات سائر النصوص القرآنية، فلا معنى لأن يقول: اتقوا الله وربما تفلحون لو اتقيتموه وربما لا تفلحون!! ما لم يجعل متعلّق التقوى هنا خاصّاً بما أورده مطلع الآية الكريمة.

٢ ـ وقال تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ (آل عمران: ١٣٢)، فهل لو أطعنا الله ورسوله قد نرحم وقد لا نرحم؟! أم المراد: أيها الناس أطيعوا الله ورسوله، فإذا فعلتم ذلك كان انتظار رحمة الله؟

٣ ـ وقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ٢٠٠)، فهل إذا صبرنا وصابرنا ورابطنا وجاهدنا واتقينا الله ربما نفلح وقد لا نفلح؟! ألم يَعِدِ الله هؤلاء بالفلاح والفوز، فأين الوعد الإلهي الذي لا يُخْلَف؟! بل يريد أن يقول: اتقوا وصابروا ورابطوا وهنا يُنتظر الفلاح والفوز والنجاح.

٤ ـ وقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (المائدة: ٣٥)، وهذه الآية كالتي سبقتها فلا نطيل.

٥ ـ وقال تعالى: ﴿**قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (المائدة: ١٠٠)، وهي كالتي سبقتها.

٦ ـ وقال تعالى: ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٥)، فهل اتّباع القرآن مع التقوى يوجب احتمال الرحمة أم الجزم بالرحمة نتيجة الوعد الإلهي بها، والله لا يخلف الميعاد؟!

٧ ـ وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، فهل الإيمان بالرسول واتباعه ربما يؤدّي إلى الهداية وربما لا يؤدّي لها؟! بل بالعكس إنّ الإيمان بالرسول واتّباعه هو الهداية، فيكون المراد من الآية: آمنوا واتّبعوا الرسول، وهنا تُنتظر الهداية التي ستكون حتماً، فإنّ من يؤمن بالرسول ويتبعه سيمسك بالهداية والرشاد يقيناً.

٨ ـ وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧)، وحالها كحال الآيات السابقة.

٩ ـ وقال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦)، وصار أمرها واضحاً أيضاً.

وعليه، فالمعنى الجامع لاستعمالات (لعلّ) في لغة العرب هو إنشاء انتظار الشيء وترقّبه قريباً، فإن كان المنتظر مرغوباً كان ترجّياً، وإن كان مخوفاً كان إشفاقاً، وقد يصاحب هذا كلّه حالة شكّ وقد يكون معها حالة يقين.

وفي ظنّي إنّ هذا الفهم لكلمة (لعلّ) هو الذي يحلّ مشكلات استخداماتها في الكتاب والسنّة أيضاً، كما يرفع جملةً من الإشكالات العقائديّة، فيكون الترجّي أو الإشفاق أو الشك أو اليقين من لوازم إنشاء الانتظار والترقّب الذي هو المعنى الموضوع له لفظ (لعلّ)، لا جزءاً من المعنى الموضوع له، وبهذا نتخلّص من ادّعاءات المجاز والتقدير والحذف التي أكثر فيها المفسّرون واللغويّون الكلام.

هذه محاولة متواضعة أطرحها للتداول، وهذا هو فهمي ولا أريد الجزم

النهائي به، والله العالم.

وعليه، فما أوردتموه في دعاء الافتتاح غاية ما يفيد هو: يا ربّ، إنّي سيّء، أعاتبك عندما يحصل بطؤ في استجابتك لدعائي، وهذا من جهلي، بل الصحيح هو أن أنتظر الخير في ذلك الذي أبطأ عنّي، وسبب انتظاري للخير فيه هو أنّني أعلم بأنّك تعرف عواقب الأمور، فتدّخر لي ما هو الخير.

وسبب هذا التفسير الذي نختاره هو علمنا من الخارج بأنّه لا يصدر من الله إلا الخير في مسألة الدعاء، فهذا المعطى الخارجي هو الذي أعطانا قرينةَ لازم المعنى هنا، فالمعنى هنا هو انتظار الخير، ولازمه العلم به؛ للعلم بخيرية الله، فالمعطى الخارجي ليس قرينة مجاز، بل هو قرينة لازم المعنى الحقيقي، فتأمّل جيّداً.

٤٢٥. الموقف من فوضى تقويم الأحاديث أو تصحيحها بأدنى سبب

السؤال: عندما تأتي رواية مثل: قال الإمام العسكري: «نحن حجج الله على خلقه وجدّتنا فاطمة عليها السلام حجّة علينا»، ويأتي الجواب من أحد المحقّقين بأنّ الحديث مخترع لا أصل له، وأقدم مصدر له كتاب تفسير باسم أطيب البيان في تفسير القرآن بالفارسيّة، تأليف السيد عبد الحسين الطيب، وهو يذكر الحديث بعنوانه منسوباً إلى الإمام العسكري من دون سند، ثم جاء جملة من المؤلّفين واعتمدوا على التفسير المذكور، مع أنّه هو يقول بأنّه منسوب، ثم نقله المعاصر الشيخ فاضل المسعودي في كتابه الأسرار الفاطميّة، من دون سند. يتضح لنا أنّ الحديث مخترع وليس له سند، فكيف يأتي محقّقٌ آخر، ويقول: إنّ الأئمّة لم يحدّدوا لنا منهجيّةً للتعامل مع الروايات من الناحية المعرفيّة وأكثر دقّة من ذلك لا يمكن ذلك

بسبب الحجيّة الذاتية للمعرفة. لا نستطيع رمي الرواية لأنّها ضعيفة السند، ليس لأنّ الأئمة نهونا عن ذلك وحسب، وإنّما لأنّ هذه الرواية لها وزن معرفي، وبالتالي يجب التعامل معها بمستوى وزنها المعرفي وفق المعايير الموضوعيّة المهنيّة، يعني لا نستطيع أن نرمي الروايات التي تتحدّث عن تفاصيل مظلوميّة الزهراء عليها السلام حتى وإن كانت ضعيفة السند؛ لأنّنا سننتهي إلى أنّه ليس هناك مظلوميّة بينما نحن نعرف يقيناً بالتواتر أنّ هناك مظلوميّة شديدة تفوق كلّ تصوّر وكلّ شناعة. ويأتي آخر ليقول بأنّ عدم ورود الحديث في أحد كتب الحديث المعروفة لا يدلّ على عدم الصدور؛ لقيام الدليل على أنّ هذه الكتب لم تستقصِ كلّ الروايات، بل قيام الدليل على أنّ بعض الأصول فُقدت، ومن ثم تمّ الحصول عليها في وقت متأخّر. ثم يأتي آخر ليقول من ناحية الدلالة لا أدري ما هو المانع العقلي الذي يمنع من تقبّل هذه الرواية خصوصاً مع وجود روايات تدلّ على معانٍ قريبة في التفضيل، ككونها ممن دارت القرون الأولى على معرفتها أو عدم وجود كفؤ لها من آدم إلى عهد النبي غير علي عليه السلام. ويأتي آخر ليقول: يمكن أن نفسّر ذلك تفسيراً سلساً واضحاً بيّناً، فالمقطع الاول من الرواية ـ يعني هم حجج الله على خلقه ـ ثابت بالأدلّة الثابتة المتواترة على التنصيب من قبل الله عزّ وجل، والمقطع الثاني إشارة إلى أنّ هناك روافد للمعرفة عند الأئمّة وهو ما وصل اليهم من خلال مصحف فاطمة عليها السلام، فهو حجّة عليهم، أي أنّ فاطمة من القنوات التي من خلالها انتقلت العلوم الرساليّة الإلهية إلى قلوب الأئمّة. وهكذا يأتي العرفاء وأصحاب الحكمة المتعالية والإخباريون ليدلوا كلّ واحد بدلوه. والسؤال شيخنا: ما هو رأيك بهذا الكلام؟ وهل من الممكن أن يصمد حديث من عدم السقوط أمام هذه الآراء والنظريّات المختلفة؟

● سبق لي أن تحدّثت في أجوبة عن أسئلة سابقة حول الروايات التي أوردتموها في سؤالكم، وعلّقت على المقولات التي ذكرتموها، فيمكن المراجعة حتى لا نعيد، لكن من الجيّد هنا الإشارة إلى مجموعة نقاط سريعة وواضحة ومعروفة ومختصرة تنفع في قضايا منهج التعامل مع الحديث:

أ ـ ضعف الحديث من ناحية المصدر أو من ناحية السند لا يعني الجزم بعدم صدوره؛ فإنّ عدم إمكان إثبات الصدور لا يساوي إثبات عدم الصدور، لهذا فمجرّد الضعف السندي لا يفيد عدم صدور الحديث فيظلّ الحديث محتملاً للصدور، وإنّما الذي ينفعنا في الجزم بعدم الصدور هو مثل معارضة الحديث للقرآن الكريم، من حيث تعهّد أهل البيت بعدم التفوّه بما يعارض الكتاب الكريم، ولهذا ذكر الأصوليون أنّ معارض الكتاب ساقط من حيث الصدور لا من حيث الجهة بحسب تعبيراتهم، فالنقد المتني هو الذي يوفّر لنا إمكانية الجزم بعدم الصدور كمعارضة الحديث للقرآن، وليس كلّ نقد متني، بل تختلف درجاته ومستوياته.

نعم، في بعض الحالات يكون الضعف السندي مفيداً للجزم بعدم الصدور، مثل حالة ما إذا كان هذا الحديث لو كان صادراً واقعاً للزم منه ضجّة في وسط المتشرّعة وكثرت الأسئلة عنه، وتمّ تداوله في الأوساط المختلفة، فإذا لم يظهر إلا في القرن الثامن الهجري يمكن أحياناً أن يتوصّل الباحث في الحديث إلى اليقين بعدم صدوره، وفقاً لقاعدة «لو كان لبان».

وعليه فالضعف المتني أو السندي يمكن أن يفيدا الجزم بعدم الصدور، لكن في كثير من الموارد قد لا يفيد الضعف عدم الصدور، وهذا هو معنى ما يقوله علماء الحديث من عدم مساواة الضعف للوضع، فليس كلّ حديث ضعيف هو

حديثٌ موضوع.

ب ـ إنّ عدم إمكان إنكار الحديث الضعيف أو الجزم بعدم صدوره لا يعني التسليم له، بل هو عمليّاً بحكم غير الصادر، إلا في حالة واحدة وهي تعاضد الطرق والروايات التي توجب تقوية الحديث الضعيف بحيث يصير معتبراً ولو بغيره، ومنه ما يسمّيه علماء الحديث من أهل السنّة بالصحيح لغيره أو الحسن لغيره أو غير ذلك من التعابير.

فمجرّد عدم قدرتي على القول بأنّ هذا الحديث موضوعٌ مكذوب، لا يعني أنّك انتصرت عليّ؛ لأنّ عدم إثباته يساوي عدم قيمته من الناحية العمليّة وعدم إمكان ترتيب الأثر عليه من الزاويتين النظريّة والعمليّة، وكذلك ثبوت الحقّ لي بتجاهله، وإن لم يثبت لي الحقّ بإنكاره والجزم بعدم صدوره، وهذه مفاهيم كثيراً ما يقع الالتباس والخطأ فيها.

ج ـ يجب أن نعلم جيّداً بأنّ مناهج المحدّثين مختلفة كثيراً بين المذاهب وداخل كلّ مذهب أيضاً، وكذلك الحال في مناهج علماء الرجال والجرح والتعديل، بحيث يصل الأمر إلى حدّ الاختلافات الشديدة، فقد تكون هناك عشرة آلاف حديث غير معتبرة عند شخص وهي معتبرة عند آخر، ففي أقصى اليسار لدينا متشدّدون في النقد الحديثي بحيث لا يكاد يسلم من أيديهم حديث صحيح، وفي أقصى اليمين لدينا متشدّدون في الدفاع عن الحديث وإثبات أضعف الأحاديث وأوهنها.

وبناءً عليه، فلا يعني تضعيف شخص للحديث أنّ الحديث ضعيفٌ عند الجميع، ولا يعني تصحيح شخص آخر له أنّه صحيح عند الجميع بالضرورة، بل القضيّة مفتوحة على احتمالات كثيرة، وأحد الأسباب أنّ قضايا علم الحديث

والتاريخ لم يتمّ التوصّل فيها إلى معايير متقاربة، بل ما تزال الاتجاهات فيها متباعدة جدّاً، لاسيما في العصر الحاضر الذي يشهد اختلافات حادّة في نهج التعامل مع الموروث التاريخي بالمعنى العام للكلمة، وربما يمكن القول باستحالة التقارب التامّ في مثل هذه العلوم.

وقد قلتُ سابقاً بأنّ وظيفة غير المختصّ ـ والذي لم تتبلور عنده قناعة سلبيّة أو إيجابيّة بهذا الحديث أو غيره ـ عند اختلاف التقويم بين العلماء والمختصّين، هو عدم الإنكار، وفي الوقت عينه عدم ترتيب الأثر على الحديث، ولا نسبته للنبي أو الإمام أو الصحابي ولا أمثال ذلك.

د ـ إنّني ومن منطلق انتمائي لمدرسة التشدّد في قبول الحديث، أجد ـ حتى لو أردت أن أكون وسطيّاً ـ أنّ هناك نزعةً تسامحيّة في قبول الحديث، لاسيما الأحاديث الكلاميّة والتاريخيّة، تجتاح الأوساط الإسلاميّة في العقود الثلاثة الأخيرة، وهذه النزعة لا تمارس فعل النقد ولا جرأة المواجهة مع الحديث المنقول لنا، وهي ستفضي إلى نهج إخباري يتعبّد بكلّ الأحاديث ويقف عاجزاً عن نقدها وتقويمها ووعيها التاريخي إلا إذا كانت تنتمي لمذاهب أخرى عند المسلمين، وإن كان يجيد التأويل والتكلّف في التفاسير.

وإنّني أدعو هذا النهج الإخباري الذي يغلّف نفسه هذه المرّة بلباس الأصوليّة إلى ممارسة تفكير عقلاني غير أيديولوجي، في الوقت الذي أرفض بشدّة نهج إقصاء الحديث بأدنى ملابسة أو مشكلة، والذي بات يستخدمه الكثير من دعاة الحداثة والعلمانية والتجديد في أوساطنا، فعلينا أن نضع منهجاً في التعامل مع الحديث ونخلص له ونطبّقه بأمانة، لا بانتقائيّة ولا بتذمّر ولا بنزعة أيديولوجية تأويلية، حذراً من الدخول في مرحلة جديدة غير محمودة من تاريخنا الفكري.

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

٤٢٦. هل يجب ردّ السلام الذي يكون عبر الكتابة المباشرة (الدردشة)؟

السؤال: قبل أيّام دار حديث بين بعض الاخوة حول مسألة ردّ السلام بالدردشة الكتابيّة، هل هو واجب أم لا؟ وهل يختلف عن السلام بالمباشرة والمسموع من قبل الطرفين؟

● يذهب بعض الفقهاء إلى حصر وجوب ردّ السلام بما كان تحيّةً مسموعة، وما يبدو لي من وجهة نظري المتواضعة، أنّه لو حصل السلام بالكتابة المباشرة وجب الردّ بالكتابة، ولا يجب الردّ باللفظ، بل لا معنى له؛ لعدم سماع الطرف الآخر؛ فإنّ نصّ القرآن الكريم عامّ شامل ويصدق عرفاً عنوان أنّني حُيّيت بتحيّة من خلال الكتابة.

نعم لو قلنا بالوجوب في الرسائل غير المباشرة فلا تجب الفورية في الردّ في مثلها؛ لعدم صدق ترك الردّ مع عدم الفوريّة إلا مع الإهمال لزمن طويل.

ومسألة التحيّة ـ بحسب روحها ومقصدها ـ لا تختلف بين المشافهة وغيرها، ما لم يكن عدم المشافهة موجباً لتغيّر عنوان إلقاء التحيّة أو عدم صدق عنوان ردّ التحيّة على الجواب، بل قد يترجّح وجوب ردّ التحية ولو لم تكن بالسلام ـ خلافاً لكثير من الفقهاء ـ مثل مرحبا وصباح الخير ومسّاكم الله بالخير ونحو ذلك. هذا في التحية خارج الصلاة، أمّا ردّ التحيّة في الصلاة فيمكن أن تكون له

أحكام خاصّة. والله العالم.

٤٢٧. حكم الأراضي التي تعطيها الدولة وقد كانت أُخذت من الفلاحين في ظلّ نظامٍ جائر

السؤال: كان النظام السابق في العراق يقوم بوضع اليد على الأراضي الزراعيّة المحيطة بالمدن، وذلك لتوسعة المدن وإنشاء العمران وتوزيعها على موظّفي الدولة من المعلّمين وما شاكل ذلك، إنّ هذه الأراضي ترجع إلى مواطنين (فلاحين) وتقوم الدولة بتعويضهم بشيء قليل لا يتناسب مع مقدار الأرض. ما حكم الأراضي التي تقوم الدولة بتسليمها إلى المواطنين، فهل تعتبر الأرضُ مغصوبةً؟

● توجد هنا ـ وفي كلّ الموارد التي تصادر فيها الدولة مالاً ـ حالتان:

الحالة الأولى: أن لا نعلم بأنّ هذه الأرض التي كانت من نصيبك مثلاً، هل أعطاها ذلك الفلاح للدولة راضياً بما أخذ في مقابلها أم لا؟ إذ مجرّد كون قيمتها التي أخذها في زمن النظام السابق أقلّ من قيمتها الواقعية لا يعني أنّه غير راض بذلك، بل لابدّ من إحراز عدم الرضا، وأنّه كان بنفسه مجبوراً ومكرهاً عمليّاً على البيع، وإلا فالمفترض أنّه قد وقع العقد صحيحاً، وفي هذه الحال يجوز لك أخذ هذه الأرض من الجهة التي تريد تمليكك إياها، إلا إذا كنت تقلّد مرجعاً يرى عدم ملكيّة الدولة أساساً، أو عدم ملكيّة مثل النظام السابق في البلد، فهنا يصبح المال مجهول المالك مع فرض عدم معرفتك بصاحبه وعدم إمكان الوصول إليه، ويجب عليك أخذ الإذن من الحاكم الشرعي الجامع للشرائط في هذه الأرض، بناءً على مرجعيّة الحاكم الشرعي في المال مجهول المالك، وإلا

فالتصدّق بها عن صاحبها، والاحتياط يقتضي التصدّق مع إذن الحاكم به.

الحالة الثانية: أن تعلم أو تطمئنّ بأنّ هذه الأرض بعينها قد أخذت من ذلك الفلاح بغير قبول منه، وأنّه كان مكرهاً على القبول، خوفاً من الإجراء الذي كان يمكن للدولة أن تتخذه في حقّه، والمفروض أنّ هذه الدولة التي أخذت الأرض منه غير شرعيّة، وفي هذه الحال لا يجوز لك أخذ هذه الأرض؛ لأنّها مغصوبة عمليّاً وما تزال على ملكيّة المالك الأوّل (الفلاح)، ما لم تعلم برضاه لاحقاً وغضّه الطرف عنها، أو تصل أنت إليه فتأخذ رضاه فيما حصل منه من نقل الأرض أيام النظام السابق، أو تحصل مصالحة عامّة في البلد تجعلك تطمئنّ إلى أنّ الملاك الأوائل قد صرفوا نظرهم عن هذه الأراضي أساساً وهم راضون بالتصرّف فيها من قبل الدولة الحالية. وفي غير هذه الحال لا يجوز أخذ هذه الأرض، بل لابدّ من التفتيش عن صاحبها لتسليمها إليه إن أمكن، وإلا فهي مجهولة المالك فيلزم الرجوع في أمرها إلى الحاكم الشرعي الجامع للشرائط، على ما قلناه في الحالة الأولى.

٤٢٨. الموقف العملي لزوجة صابئية أسلمت دون زوجها، وما حكم الأولاد؟

✍ السؤال: توجد عائلة على ديانة الصابئة، والآن الزوجة أسلمت وأصبحت إماميّة، فما حكم بقائها مع زوجها الصابئي؟ وإذا كانت تنفصل عنه، فما هو مصير أولادها؟ ودمتم موفّقين.

● لا يجوز للمسلمة الزواج من غير المسلم شرعاً، وإذا كانا غير مسلمين ثم أسلمت هي، فإن لم يحصل دخول بينهما يحكم الفقهاء بأنّه يبطل العقد فوراً، وتصير بائنةً منه تماماً، أمّا لو حصل دخولٌ لزمها الانفصال عنه حتى انقضاء

عدّة الطلاق، فإن أسلم قبل الانقضاء فهو أحقّ بها وهي أحقّ به، وإن لم يسلم تمّ الانفصال التام بينهما.

أمّا الأولاد فلا يحكم بكونهم أولاد زنا، بل لكلّ قومٍ نكاح، ويكون لها ـ من حيث المبدأ ـ حقّ الحضانة لهم إلى بلوغهم السبع سنوات أو السنتين على اختلاف بين الفقهاء في ذلك وفي التفصيل بين الذكر والأنثى، لكن يذهب الفقهاء إلى أنّه حيث يكون الطرف الآخر غير مسلم، فإنّه لا يمنح حقّ الحضانة على الأولاد المسلمين ـ بعد البناء على أنّ أولادها صاروا مسلمين تابعين لها؛ لقاعدة التبعية لأشرف الأبوين ـ وفي هذه الحال تكون حضانة الأولاد للزوجة التي أسلمت، إلى أن يبلغوا سنّ التكليف، دون ما بعد البلوغ. نعم إذا جاهر الأولاد بالكفر وأعلنوه لم يلحقوا بها كما هو واضح.

٤٢٩. الفرق بين الوطن المستجدّ والوطن الشرعي في أحكام المسافر

السؤال: ما هو الفرق بين الوطن الاتخاذي المستجد والوطن الشرعي، فهناك نصّان للسيد الخوئي في هذا الإطار أرجو توضيح الفرق بينهما:

النص الأول: (الوطن والمراد به المكان الذي يتخذه الإنسان مقراً له على الدوام لو خلّي ونفسه، بحيث إذا لم يعرض ما يقتضي الخروج منه لم يخرج، سواء كان مسقط رأسه أو استجدّه، ولا يعتبر فيه أن يكون له فيه ملك، ولا أن يكون قد أقام فيه ستة أشهر) (الخوئي، منهاج الصالحين الجزء الأوّل، قواطع السفر صفحة ٢٤٨). وهذا ما لا إشكال فيه لصدق الوطن عليه الذي هو موضوع وجوب التمام، وقد أشارت إليه جملة من النصوص كما فيما رواه علي بن يقطين عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام أنه قال: كلّ منزل من منازلك لا تستوطنه

فعليك فيه التقصير. (الوسائل باب ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث١)، ومثله ما رواه إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسافر من أرض إلى أرض وإنما ينزل قراه وضيعته قال: إذا نزلت قراك وأرضك فأتمّ الصلاة، وإذا كنت في غير أرضك فقصّر. (الوسائل باب ١٤ من أبواب صلاة المسافر حديث٣).

النص الثاني للسيد الخوئي: (الظاهر جريان أحكام الوطن على الوطن الشرعي، وهو المكان الذي يملك فيه الإنسان منزلاً قد استوطنه ستة أشهر، بأن أقام فيها ستة أشهر عن قصد ونيّة، فيتمّ الصلاة فيه كلّما دخله) (منهاج الصالحين، الجزء الأوّل، قواطع السفر صفحة ٥٢٣). والظاهر أنّ الدليل عليه حديث محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقصّر في ضيعته فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام، إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها.

السؤال مولانا هو حول الفرق بين النصّين حيث لم يشترط السيد الخوئي في النصّ الأوّل فيما يخصّ الوطن الاتخاذي المستجدّ وجود ملك ولا إقامة ستة أشهر، بينما أشار في النصّ الثاني إلى مسألة الملك ومسألة الإقامة ستة أشهر، فما الفرق؟

● ليس هناك تنافٍ بين النصّين بحسب فهمي القاصر، ففي الأول يكون معنى الوطن هو المكان الذي يحصل قصدٌ لجعله وطناً، بحيث يُقصد الاستقرار فيه على الدوام على أساس أنّه لو خُلّي فلن يتركه، فأنت الآن تتجه إلى بيروت لتستأجر منزلاً وتقصد منذ اليوم الأوّل لنزولك إلى بيروت أن تستقرّ في هذه

المدينة ويكون استقرارك إلى الأبد، بحيث تقول في نفسك وتستقرّ على ذلك نيّتُك بأنّني لن أخرج من التوطّن في بيروت (والتي هي ليست مسقط رأسي ولا منزل أجدادي) إلا إذا طرأ طارئ قهريّ يفرض عليّ ذلك، وهذا الطارئ القهري لا يظهر الآن في حدود أفقي المستقبلي، فبيروت هنا وطنٌ مستجدّ، وقد أخذت وطنيّتها لا من وجود ملك فيها، ولا من استقرارك فيها ستة أشهر، فأنت لم تنزل فيها حتى الآن إلا لخمسة أشهر مثلاً، بل لوجود قصد التوطّن الدوامي فيها بحيث لن يعرض عنها إلا بظرف قاهر، مع قيد ذكره السيد الخوئي بعد ذلك (ولم يقبل به بعض الفقهاء) وهو تحقّق التوطن مدّةً قد تكون أقلّ من ستة أشهر وقد تزيد، بحيث يصدق معها ـ إلى جانب نيّة التوطن الدوامي ـ أنّك صرت من أبناء بيروت، بمعنى من سكّانها المستقرّين فيها على الدوام، بحيث لن يتركوها.

أمّا النص الثاني، فهو الوطن الشرعي، وفي هذا الوطن أنت لا تقوم بقصد التوطّن الدوامي والاستقرار في بيروت، بل كلّ ما في الأمر أنّك اشتريت منزلاً هناك، وسكنت فيه لمدّة ستة أشهر، فهذا ليس وطناً عرفاً حيث لا وجود لقصد التوطّن، لكنّه وطنٌ شرعاً تجري عليه أحكامه مادام هذا المنزل الملكي موجوداً.

فالنسبة في الحقيقة بين الوطن الشرعي والعرفي أنّ الوطن العرفي أخذ فيه نيّة الدوام أو قيّد بكونه مسقط رأسه وأسرته، وهذا التقييد ـ أعني الدوام (ويسمّيه بعضهم الوطن الدائم)، أو كونه مسقط رأسه وموطن أسرته (ويسمّيه بعضهم الوطن الأصلي) ـ غير موجود في الوطن الشرعي، والموجود في الوطن الشرعي هو تقييد آخر غير موجود بدوره في الوطن العرفي، وهو وجود مِلك مع فعليّة استقراره لمدّة ستة أشهر متواصلة، وهذان القيدان لا يشترطان في الوطن العرفي

فقد يكون لك مكان تستأجره بقصد الإقامة الدائمة فيه، ولا ملك، وقد تكون النية منعقدة على التوطّن في هذا المكان فتسكن فيه خمسة أشهر فقط فيصدق عنوان التوطّن، فبين الوطنين تمايزٌ من هذه النواحي.

كما أنّ الوطن الاتخاذي أو المستجد يمكن فيه الإعراض، ويكون مؤثراً في سقوط الوطنية والتمام، بينما الوطن الشرعي يبقى محكوماً بالوطنية ولو أعرض عنه ما دام ملكه ما يزال فيه، وهذه نقطة امتياز أخرى أيضاً.

كما أنّ الوطن الاتخاذي يشترط فيه قصد التوطّن الدائم كي يصبح وطناً بينما الوطن الشرعي عند السيد الخوئي لا يشترط فيه قصد التوطّن الدائم، بل يكفي فيه قصد الاستقرار لستة أشهر فقط، ويتحقّق فعلاً هذا الاستقرار الكائن في ملكه.

وخلاصة القول هي أنّ الفرق بين الوطنين من نواحٍ:

١ ـ في الوطن الاتخاذي أو المستجدّ يشترط قصد التوطّن الدائم، ولا يشترط ذلك في الوطن الشرعي.

٢ ـ في الوطن الاتخاذي تسقط الوطنية بالإعراض، ولا تسقط في الوطن الشرعي بمجرّد هذا الإعراض.

٣ ـ في الوطن الاتخاذي لا يشترط وجود ملك للمستوطن، بل يكفي ولو الاستئجار، بينما في الوطن الشرعي يشترط الملك، فلو زال الملك زالت الوطنيّة الشرعيّة.

٤ ـ في الوطن الاتخاذي لا يشترط ـ بعد قصد التوطّن ـ إلا صدق التوطّن الفعلي (على رأي مثل السيد الخوئي) وليس هناك مدّة زمنية لذلك بل تتبع العرف، أمّا في الوطن الشرعي فلابدّ من ستة أشهر متواصلة لتترتب أحكامه عليه.

٤٣٠. هل دخلت نظرية مقاصد الشريعة حيّز التنفيذ؟ ومَن مِن العلماء يأخذ بها؟

السؤال: هل نظرية مقاصد الشريعة قد خرجت ـ شيعيّاً ـ إلى الواقع العملي في استنباط الحكم الشرعي؟ وهل عمل السيد محمد باقر الصدر بهذه النظريّة؟ ومَنْ يعمل من العلماء بهذه النظريّة؟

● بوصفها نظرية يعمل بها في الاجتهاد الفقهي لتكون معلم الاجتهاد ومنهجه وطريقته، يمكنني القول بأنّ هذه النظرية لا تعرف حضوراً حقيقيّاً في الوسط الشيعي إلى يومنا هذا، بل إنّ أغلب العلماء أغلبيّةً ساحقة لا يتعرّضون لبحث هذه النظرية أساساً إلى يومنا هذا لا في كتبهم ولا في محاضراتهم ودروسهم.

نعم، ظهرت ميول لإعادة الاعتبار لهذه النظرية/ المنهج في الاجتهاد خلال العقود الأخيرة، لا سيما العقدين الأخيرين، لكنّ هذه الميول لم تعبّر يوماً ـ باستثناء كتابات محدودة جدّاً ـ عن توجّه حقيقي لإعادة بَنينة الاجتهاد الشرعي على أصول المدرسة المقاصديّة، وغالباً ما وجدنا بعض التطبيقات المبعثرة لبعض الشخصيات أو الباحثين هنا وهناك في موضوع فقهي معيّن أو دائرة فقهيّة معيّنة، لكنّنا لم نجد نزعة المقاصد تحكم حركة الاجتهاد حتى عند أكثر القائلين بضرورة تحديث الاجتهاد الفقهي في المؤسّسة الدينية.

وإذا أردنا أن نأخذ بعض التيارات العلمانية المؤمنة أو المثقفة فيمكن الحديث عن رغبة في هذا المشروع لا عن ممارسة أو تنظير حقيقي شامل يستطيع تقديم بدائل عن الأصول الاجتهادية القائمة، إلا نادراً للغاية.

وأمّا السيد الصدر فإنّني لا أراه مقاصديّاً بالمعنى المصطلح للكلمة، ما لم

نستخدم الكلمة بمعنى عام كلّي، ويجب أن نكون دقيقين في استخدام المصطلحات. نعم هو من الذين يميلون لقراءة الإسلام من زاوية فكرة الأهداف والغايات العليا، كما هي طريقة الأستاذ محمد رضا حكيمي وطريقة الشيخ محمد مهدي شمس الدين وطريقة سيد قطب بل طريقة الكثير من مؤسّسي الحركات الإسلاميّة أيضاً، لكنّ هذا غير صياغة منهج اجتهاد فقهي يقوم على تأصيل نظرية المقاصد.

وبالنسبة لي فإنّني من المقتنعين تماماً ـ وهي قناعة شخصيّة تقوم على تحليل ولا أنسبها له ـ بأنّ السيد باقر الصدر كان في الفضاء الحوزوي يحاول البحث على طريقة القوم، لكنّه كان يحمل أفكاراً مختلفة تماماً في المنهج، غير أنّه ما كانت هذه الأفكار قد بلغت عنده حدّ تقديم منهج اجتهادي بديل مقنع لديه، ليتمكّن من طرحه بقوّة في الأوساط العلميّة، فضلاً عن وجود معوقات عمليّة لطرح مشاريع بالغة الاختلاف عن السائد، ولهذا أجد أنّ السيد الصدر في مثل المدرسة القرآنية واقتصادنا والإسلام يقود الحياة وبعض محاضراته وبحوثه المتفرّقة التي غالباً ما كان المخاطب فيها خارج إطار الدرس الاجتهادي الحوزوي التقليدي أو كانت محاضرات أشبه بالمغلقة، أجده مستخدماً لمنطق تفكير متمايز بعض الشيء عمّا نجده عنده في بحوث الطهارة من شرح العروة أو في بحوث الأصول (لا أتكلّم هنا عن اللغة بل عن المنهج).

يبدو لي أنّه كان في أعماق نفسه ميّالاً لتوجّه معيّن، يُظهر ميله إليه في الكتب غير الحوزوية، إلى حدّ الشعور أحياناً بأنّ الكاتب هنا غير الكاتب هناك على مستوى نمط التفكير، وهذا ما يرجّح عندي أنّ السيد الصدر كان مسكوناً بأفق مختلف تماماً، لكنّه كان محاصراً في ذاته وفي محيطه من الانطلاق بهذا الأفق داخل

الدرس الحوزوي وداخل العملية الاجتهادية المدرسيّة، إمّا لأنّ بعض جوانب الصورة لم يكتمل، أو لوجود موانع، وإنّني من الذين يميلون افتراضاً إلى أنّ السيد الصدر قد اقتصر إبداعه الرئيس بعد دخوله ثلاثينيات عمره على مشروع الأسس المنطقيّة للاستقراء، واستغرق كثيراً في الدرس الحوزوي المدرسي في النجف، وعاد لتتجدّد فيه الروح في بداية الأربعينيّات من عمره عندما صار مشروع مرجعيّته مختمراً، ليتوّج اندفاعه هذا بانفجار الثورة الإسلامية في إيران قبل انتصارها بفترة وجيزة، فلو حلّلنا كتاباته نجد هذا الشيء، ونجد في ظنّي أنّه ظلّت الرؤية الإصلاحية كامنة عنده تبرز بين الفينة والأخرى.

لكنّ هذا كلّه لا يعني أبداً أن ننسب للسيد الصدر تبنّي مشروع المقاصد، فهذا خطأ، نعم لديه ميل مقاصدي عام، ولديه بعض التطبيقات المبعثرة أو بعض الالتفاتات في العمليات الاجتهادية، لكنّ الرجل لا يمكن أن نصنّفه على المدرسة المقاصدية بالمعنى المصطلح للكلمة، وإن كان غير متصادم معها.

وأمّا عن علماء قريبين من النمط المقاصدي وليسوا بمتماهين معه أبداً، فيمكن أن تجد أولئك الميّالين ـ بدرجةٍ ما ـ للنزعة التاريخيّة، حيث تجد في أعمالهم نسبةً أكبر من التطبيقات التاريخية، مثل الشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ إبراهيم الجناتي وغيرهم.

٤٣١. هل إجازة فقيهٍ للتصرّف بأموال مجهولة المالك نافذة في حقّ مقلّدي فقيهٍ آخر؟

السؤال: عندي سؤالان: الأوّل: إذا كان هناك فقيه لا يرى ملكية الدول

الوضعيّة ويجري على أموالها حكم مجهول المالك، بما فيها الوظائف الحكوميّة. ولكنّه مؤخّراً أمضى عقود التوظيف الحكوميّة فقط، أي أنّه أمضى هذه الحصّة فقط، فأصبحت العقود معتبرة، وكالعقود مع الجهات الأهليّة، بعد أن كانت غير معتبرة. هذا الامضاء الذي قام به الفقيه هو من صلاحياته طبعاً، لكن هل هو حكم حاكم أم أمرٌ آخر؟ السؤال الثاني: إذا كان هناك فقيهٌ آخر لا يرى ملكيّة الدولة أيضاً، وليس عنده إمضاء لشيء مطلقاً بما في ذلك الوظائف الحكوميّة. وهو يرى حجيّة حكم الحاكم، فإذا كان الامضاء الذي قام به الفقيه الأوّل من حكم الحاكم فهو ملزم لمقلّدي الفقيه الثاني الذي ليس عنده الامضاء، ويرى حجيّة حكم الحاكم. وإذا لم يكن الامضاء من حكم الحاكم فإنه لا يلزم مقلّدي الفقيه الثاني. فهل هذا صحيح؟

● مقتضى القاعدة نفوذ إجازة الفقيه الأوّل على مقلّديه، بل على غيرهم، بعد فرض أنّ الفقيه الثاني شرط في حلّية المال الرجوع إلى الحاكم الشرعي، وقد تحقّق. نعم لو قيّد الفقيه الثاني مرجعيّة من له البتّ في المال مجهول المالك بأن يكون هو الأعلم مثلاً، ولم يرَ قيمةً ـ على المستوى الفتوائي ـ لإجازة غيره، فلا قيمة لإجازة الفقيه الأوّل بالنسبة لمقلّدي الفقيه الثاني الذين لا يرون الفقيه الأوّل هو الأعلم.

وهذا تماماً مثل سائر الأموال التي يكون للحاكم الشرعي الولاية عليها، بناء على ثبوت ولايته عليها، مثل الأخماس، فلو أجازك الفقيه بأخذ مبلغٍ من الخمس بعنوان سهم سبيل الله مثلاً، حلّ لك أخذه ولو لم تكن مقلّداً له؛ لأنّ مرجعك يرى مرجعيّة مطلق الفقيه في التصرّف في أموال الخمس، أمّا لو قيّد مرجعك بقيدٍ غير متحقّق في هذا الفقيه الذي رخّص لك بالمبلغ من الخمس مثلاً، لم يجز لك أخذ هذا

المبلغ إلا بإجازة من يتحقّق فيه القيد الذي تبنّاه الفقيه الذي تقلّده وهكذا.

٤٣٢. هل يجب على المرأة الإفريقية التي شعرها مجعّد وطوله سنتمتر واحد الستر أم لا؟

✍ السؤال: أودّ أن أسألكم عن حجاب رأس المرأة الإفريقية الزنجية التي لا يتجاوز طول شعرها عدّة سنتيمترات ومجعّد ويماثل شعر الرجل الزنجي، هل واجب عليها ستره؟

● يحكم جمهور الفقهاء بحرمة الكشف هنا ووجوب الستر، انطلاقاً من إطلاقات النصوص الدالّة على لزوم ستر المرأة جسدها، عدا الوجه والكفّين والقدمين على خلاف في الثلاثة الأخيرة بينهم، فحتى لو لم يكن للمرأة شعر أساساً لزمها الستر نتيجة ذلك.

وأمّا قضيّة طبيعة المنظر فهي أمور تختلف فيها الناس، فما يجده رجل مثيراً، قد يراه آخر مقزّزاً أو غير مثير، وبالعكس، والعبرة بصدق عنوان أنّ هذا الشيء ليس من مستثنيات الكشف.

أمّا من يقول من الفقهاء بأنّ الملاك والمعيار في وجوب الستر هو حفظ الحرمة الخاصّة للمرأة، إلى جانب معيار التحصين الأخلاقي المجتمعي العام (عدم الإثارة النوعية)، فلابدّ له هنا أن يلتزم في كلّ حالة مفترضة تكون فيها المرأة غير مثيرة أبداً، بل بشعة جدّاً، ولم يكن في الكشف مهانة لها.. يفترض على هذا الرأي الحكم بجواز الكشف، لاسيما إذا لم يصدق عنوان الزينة على هذا الكشف، وهو العنوان القرآني الأبرز، فلا يقال: أظهرت زينتها، بل يقال: كشفت عن بشاعتها مثلاً، وهذه أمور يفترض الرجوع فيها للحالة النوعية، وهي تختلف وتتخلّف،

فلو أنّ امرأةً تعرّضت لحريق في وجهها ورأسها، فإنّ كشفها لهما لا يصدق عليه عنوان إبداء الزينة، ولا المثير النوعي، فيجوز الكشف على هذا الرأي، وهو ما يفهم أيضاً بوحدة المناط مع تجويز الكشف للقواعد من النساء شرط عدم التبرّج بزينة تخرجهنّ من حال اللاإثارة إلى حال الإثارة ولفت النظر، وهو ما يستكشف أيضاً من تعبير (غير أولي الإربة) وتعبير (الذين لم يظهروا على عورات النساء)، ممّا يفهم منه خصوصيّة الإثارة النوعية.

وأمّا المثال الذي ذكرتموه فلا يبدو لي أنّه حالة نوعية، بل تجد في عصرنا من يميل كثيراً لمثل هذا اللون من الظهور، فلا يصحّ إطلاق الحكم على المرأة الإفريقية بهذه الطريقة وبقول واحد.

٤٣٣. حلّ تعارض مفترض بين روايتين في مفطريّة الارتماس

السؤال: كيف يتمّ الجمع بين هاتين الروايتين: صحيح محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس». وموثق إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: «ليس عليه قضاؤه»؟

● أفضل جمعٍ عرفي في نظري هنا هو القول بأنّ الرواية الأولى أقصى ما تفيد هو أنّ الصائم لا ينبغي له أن يفعل هذه الأربعة، وإلا بطل صومه ولم يتحقّق منه الصيام، فلو ارتمس مثلاً فإنّ الصوم صار باطلاً، ولا يصدق عليه أنّه صام هذا اليوم، ولا تترتّب عليه آثار صوم هذا اليوم تشريعاً.

وأمّا الرواية الثانية فهي لا تصحّح صوم هذا الشخص، بل غاية ما تقول بأنّ

صيامه الباطل لا يجب قضاؤه. ولا غرابة في التفكيك بين البطلان وعدم وجوب القضاء، كيف وبعض الفقهاء حكم بأنّه لو لم يصلّ العيدين الواجبة أو صلاها بلا ركوع مثلاً بطلت، ولكنّه لا يجب القضاء في العيدين؛ لقيام الدليل على ذلك فيهما خاصّة، ومثله قال بعضهم في بعض الحالات من صلاة الآيات، بل أفتى بعضهم بعدم وجوب قضاء غير اليوميّة من الفرائض إلا صلاة الآيات في بعض صورها، وهذه أمور تعبّدية يمكن التفكيك فيها، كما نفكّك بين بطلان الصوم ووجوب الكفارة، وبعض الفقهاء ذهب إلى أنّ القيء مبطلٌ للصوم وموجبٌ للقضاء، لكنّه لا تجب الكفارة معه حتى لو فعله عامداً متعمّداً.

وهنا يمكن أن يقال بأنّ من ارتمس بطل صومه، ولم يؤدّ واجبه الشرعي، ووجبت عليه التوبة، لكنّه لا يجب عليه القضاء، فلا تنافي بين الروايتين. لكنّ كثيراً من الفقهاء فهموا التنافي؛ لعدم تصوّرهم البطلان مع عدم القضاء هنا، فقدّموا تخريجات قد لا تكون لها ضرورة بناءً على ما تقدّم، كالحديث عن ما أسموه الكراهة الوضعيّة، أو طرح رواية إسحاق بن عمار للتقية أو غير ذلك.

٤٣٤. ما هو رأيكم الشخصي في التطبير؟

السؤال: ما هو رأي سماحتكم في شعيرة التطبير؟

● لم يثبت عندي ـ بنظري القاصر ـ كون التطبير شعيرة أو مستحبّاً، لا بالعنوان الأوّلي ولا بالعنوان الثانوي، فضلاً عن وجوبه بأحد العنوانين، بل رجحانه غير ثابت أساساً، ولم ترد فيه نصوص خاصّة معتبرة.

أمّا القول بتحريمه بملاك الضرر فلم يثبت عندي، وأمّا تحريمه بالعناوين الثانوية، فلا أجزم به، وإن كنت أميل إليه جدّاً في حالة كونه ظاهرة عامّة علنيّة.

لكنّني أراه ـ التطبير وأمثاله ـ مرجوحاً جدّاً، وأدعو لتوعية ثقافية في كيفية الرقيّ بممارساتنا الطقوسيّة بما يتناسب والقيم الدينية والأخلاقية والحضاريّة العليا، وبما يتناسب مع المصالح النوعيّة للإسلام والمسلمين، والعلم عند الله.

٤٣٥. هل تشمل مفطريّة الارتماس الصوم المندوب أيضاً؟

السؤال: هل يوجد دليل يخرج الصوم المندوب عن البطلان بالارتماس على فرض مبطليّة الارتماس للصوم الواجب؟

● تارةً لا نرى أيّ اعتبار للروايات الدالّة على موضوع الارتماس، إمّا لضعف سندي أو لتعارض أو نحو ذلك، وأخرى نرى لها اعتباراً:

أ ـ أمّا إذا لم نرَ لها أيّ اعتبار، فلا فرق في جواز الارتماس تكليفاً وعدم مفطّريته وضعاً بين أنواع الصوم المختلفة، كما هو واضح.

ب ـ وأمّا إذا رأينا لها اعتباراً، فتارةً نفهمها بوصفها بياناً لحكم تكليفي على الصائم، وأخرى نراها بياناً لحكم وضعي:

١ ـ فإذا فهمناها بوصفها بياناً لحكمٍ تكليفي فقط، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، فلا إشكال في شمولها للصوم الواجب، إذ يمكن فرض الحكم الإلزامي في ظرفه، وأمّا شمولها للصوم المستحبّ فقد يقال ـ كما قيل فعلاً ـ بأنّه لا معنى له بعد فرض إمكان إبطال الصوم نتيجة استحبابه. إلا إذا قيل بأنّ الارتماس لا يجوز تكليفاً حال كونك صائماً ولو مستحبّاً، فلو أبطلت صومك المستحبّ ـ وهو إبطالٌ مشروع ـ جاز لك الارتماس حينئذٍ، ويكون الصوم ظرفاً لهذا الحكم التكليفي وموضوعاً له، فما دام لم يُبطل صومه أو يعدل عنه فلا يجوز له في حال صومه المستحبّ فعل الارتماس. ونفس فعل الارتماس لا يوجب

الخروج من الصوم حسب الفرض؛ لأنّنا فهمنا منه البُعد التكليفي خاصّة، ومعه فلا يبعد تعميم الحكم التكليفي لمطلق أنواع الصوم بعد عدم وجود تخصيص في الروايات الناهية عن الارتماس بخصوص الصوم الواجب.

٢ ـ وأمّا إذا فهمناها بوصفها بياناً لحكمٍ وضعي، وهو مبطليّة الارتماس للصوم، فحيث إنّ الروايات لا تقييد فيها بنوعٍ خاصّ من الصوم، وإنّما جاءت لعنوان الصائم ونحو ذلك، وهو عنوان يشمل حالات الصوم الواجب والمستحب، فيفترض التعميم أيضاً لكلّ أنواع الصوم، ولا وجه لفرض الانصراف، فإنّ الصوم المندوب ليس بالذي تنصرف عنه كلمة (الصائم) أو كلمة (الصوم)، ولا هو بالفرد النادر حتى يقال بعدم شمول الخطاب له بناءً على بعض الآراء في مسألة الانصراف الهادم للإطلاق.

وعليه فلم يتحصّل لي وجهٌ للتمييز بين أنواع الصوم في مسألة الارتماس، إلا بناء على تكليفيّة الحكم وعدم وجود معنى للحكم التكليفي في مورد الصوم المستحبّ، وهو مبنى غير واضح. والذي يقوى في نظري القاصر هو عدم مبطليّة الارتماس مطلقاً، مع لزوم الاحتياط بالتجنّب عنه مطلقاً للصائم، أمّا القضاء على تقدير المبطليّة فهو احتياطيٌّ أيضاً، والله العالم.

٤٣٦. الحكم على أهل الكتاب بالكفر مع إيمانهم بالله تعالى!!

السؤال: هل يحكم على أهل الكتاب بالكفر، علماً أنّهم يقرّون بوجود الله؟

● يحكم الفقهاء على أهل الكتاب بالكفر الفقهي لسببين أساسيّين:

السبب الأوّل: الشرك، من حيث إنّ عقيدتهم ـ حتى لو أقرّوا بوجود الله ـ غير توحيديّة من وجهة النظر الإسلاميّة، فإنّ التوحيد ليس أن تقول بأنّ الله

الخالق واجب الوجود واحد، فهذا كانت تقول به العرب وترى وحدانية الخالق للعالم، بل التوحيد أيضاً هو أن لا تشرك معه غيره في العبادة والتدبير، والمشرك كافر في الفقه الإسلامي؛ لأنّه يخرق الشهادة الأولى من الشهادتين اللتين هما المعيار في الإسلام.

واستشهدوا على كونهم مشركين بقوله تعالى: ﴿**وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِّ وَقالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِّ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللهُّ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِّ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلَّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة: ٣٠ ـ ٣١)، فقد نسب إليهم الشرك في آخر الآية تعريضاً بهم، وعنوان (المشرك) في القرآن ـ بوصفه اسم فاعل مفرد أو جمع ـ وإن انصرف إلى عبدة الأوثان من العرب وغيرهم، لكنّ فعل (أشرك) وتصريفاته عامّ في القرآن الكريم نسب لغير عبدة الأوثان كما في هذه الآية الكريمة، وليس المهم هو العنوان بقدر ما المهم تحقّق الوصف فيهم كما تخبر هذه الآية الكريمة.

لكنّ بعض الفقهاء شكّك في شرك أهل الكتاب، وقال بأنّهم موحّدون وأنّ كفرهم هو للسبب الثاني الآتي فقط، ولعلّ بعض الأبحاث التاريخية بالغ الأهمية هنا، فهل التوصيفات القرآنية لأهل الكتاب تشمل كلّ أهل الكتاب في العالم على الامتداد الزماني والمكاني أم هي ناظرة غالباً إلى عقائد أهل الكتاب التي كانت في الجزيرة العربية، ولعلّها لم تكن هي السائدة في خارج جزيرة العرب؟ وهذا بحث هام جدّاً في قضيّة الموقف من أهل الكتاب، لاسيما بعد الأخذ بعين الاعتبار تغيّر بعض معتقداتهم عبر التاريخ، ويحتاج لبحث موسّع وتتبّعي واستقصائي كبير، وقد كتبت بعض المساهمات خارج الفقه الإسلامي في هذا

الصدد، ومنها مساهمات بعض المفسّرين.

السبب الثاني: إنكار النبوّة المحمّدية والرسالة الخاتمة، حيث لا يؤمنون بالشهادة الثانية التي هي الشهادة بالرسالة، والتي تعدّ معياراً ثانياً للدخول في الإسلام، وإنكارهم نبوّة محمد واضح لا نقاش فيه. والفقهاء يرون الإيمان بالنبوّة المحمّدية معياراً موضوعيّاً في الإسلام، لا أنّه طريقٌ محض للعقيدة الدينية الصحيحة التي هي الإيمان بالله وتوحيده وعبادته، وهذا بحث مهم، إذ لو قلنا بأنّ التركيز على الإيمان بنبوة محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم لم يكن سوى طريق للإيمان بمضمون رسالته وهو التوحيد، وأنّه لو حصل التوحيد ولم يحصل الإيمان بالنبوّة الخاتمة لم يكن هذا كفراً، بل كان خطأً في الاعتقاد، لو قلنا بهذا لاختلفت موازين مباحث الكفر والإسلام في الفقه الإسلامي تماماً، والبحث طويل لا إمكان للدخول فيه الآن.

ولأحد هذين السببين أو لكليهما، جرى توصيف أهل الكتاب في القرآن ـ وليس فقط في كلام الفقهاء ـ بالكفر، ومنه ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَّ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ المَسِيحُ يا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُم إِنَّهُ مَنْ يُشْرِك بِالله فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَار لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَّ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إلا إِلهٌ وَاحِدٌ..**﴾ (المائدة: ٧٢ ـ ٧٣).

٤٣٧ـ ما دام لكل قضيّة حكم فلماذا لا نحكم بالإباحة عند عدم الدليل، ونترك البراءة؟

السؤال: إذا كان لكلّ قضية حكمٌ شرعي بناءً على دليل أو أمارة، فلا موجب

للقول بأصالة البراءة ما دام الأصل الاشتغال، سواء وصل الخطاب الشرعيّ أم لم يصل، وما على الفقيه إلا أن يتوصّل إلى الحكم الشرعي بالدليل العقليّ المستقلّ بقياس العلة أو بقياس الحكمة. وبناءً على ما تقدّم فإنّ الفقيه مأمور بالقول بالطلب أو بالترك، فإن لم يجد فبالإباحة، لا بأصالة البراءة؛ لأنّ الواقعة لا بد أن تُحكم بواحدة من الأحكام الخمسة، لا بالبراءة، فما رأي سماحتكم؟

● كلّ ما قلتموه ـ إذا لم يكن عندي قصور أو اشتباه في فهم كلامكم ـ صحيح، لكن على مستوى الحكم الواقعي، وذلك أنّ الاجتهاد يقوم على مبدأ التمييز بين الأحكام الواقعيّة الأوّلية التي نزلت على رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهذه لا يوجد فيها شيء اسمه البراءة؛ لأنّ الواقعة لا تخلو من تحريم أو وجوب أو استحباب أو كراهة أو إباحة، فلا براءة في البين بالمعنى الاصطلاحي لكلمة براءة.

لكنّ فكرة البراءة جاءت من أنّ الشريعة الواقعيّة غير منكشفة لنا تماماً، فهناك ضبابٌ يخيّم على مساحات من الأحكام الشرعيّة، فلا نعرف هل الوجوب هو الفريضة في هذه الواقعة أم التحريم أم الإباحة؟ وفي هذه الحال يذهب الفقيه ـ حيث لا علم له بالحكم الشرعي ـ إلى ما نسمّيه بالأمارات الظنيّة، فإذا وجد عندها ما يكشف عن الحكم الشرعي في الواقعة كشفاً ولو ظنيّاً معتبراً، أخذ به وحكم بالوجوب أو بالإباحة أو بالتحريم أو بالكراهة في هذه الواقعة أو تلك مثلاً، لكن لو انسدّت الطرق أمامه بحيث لا يعرف ما هو الحكم الواقعي الذي شرّعه الله سبحانه وتعالى في هذه الواقعة المعيّنة (كشرب التتن مثلاً)، ولم يقم عنده ما يوجب اليقين بحكم الله سبحانه، ولا توفّرت بين يديه أدلّة ظنيّة معتبرة (لاسيما بعد إبطال نظريّة القياس عند الإماميّة)، ففي هذه الحال

ـ أي عندما يفقد العلمَ ويفقد الطرقَ الظنيّة المعتبرة شرعاً في اكتشاف موقف الشريعة الواقعيّة في هذه الواقعة المعيّنة ـ لا يستطيع أن ينسب للشريعة الإباحة؛ لأنّ المفروض أنّه لا علم ولا ظنّ (معتبر) لديه يكشف عن موقف الشريعة هنا، فنسبته الإباحة للشريعة هي قول بغير علم، وهو لا يجوز، فلعلّ الشريعة حرّمت هذا الفعل أو ذاك.

وهنا يلجأ الفقيه إلى النصوص الدينية مجدّداً، لتحدّد له موقفه حال جهله المطلق بالموقف الشرعي الواقعي، فهنا يأتي حديث الرفع وآيات البراءة، لتقول له بأنّك عندما لا تعلم حكمَ الله في الواقعة الفلانيّة، فإنّ بإمكانك الفعل أو الترك فيها، ولست محاسباً عن ذاك الحكم الواقعي في الواقعة حتى لو كان ذلك الحكم هو الحرمة وأنت فعلت، أو الوجوب وأنت تركت، وهذا الترخيص الذي تعطيه النصوص حالَ الجهل بالحكم الواقعي هو المسمّى بالبراءة، وهو وإن كان ترخيصاً شرعيّاً، لكنّه ليس إباحة واقعيّة، ولهذا ميّزوا بين هذا الترخيص الآتي من أدلّة البراءة فأطلقوا عليه عنوان البراءة، وبين ذاك الترخيص الآتي من واقع الشريعة فأسموه بالإباحة، فالإباحة هي حكم الله الواقعي في هذه الواقعة، بصرف النظر عن جهلي بهذا الحكم أو علمي، فيما البراءة هي حكم الله الثانوي الذي يحكم لي بالرخصة في الفعل والترك في خصوص حالة انغلاق الأمور أمامي وجهلي بحكم الله الواقعي، فالبراءة إباحة ظاهريّة والإباحة براءةٌ واقعيّة، والتمييز بين الظاهر والواقع وبين مفاد الأمارات والأصول العمليّة (براءة، اشتغال، استصحاب، تخيير) من النقاط المهمّة في بُنية الاجتهاد عند علماء أصول الفقه الإسلامي، لاسيما الإمامي، وإنّما تضاءل حجم هذا التمييز ومدياته في الاجتهاد السنّي نظراً لسعة تطبيق القياس وأمثاله الذي يمكنه أن

يسدّ الفراغ في مساحة كبيرة من ما يعتبر عند الإماميّة مجرى للأصول العملية كالبراءة.

وقد تقول: لماذا لا نقول من الأوّل إنّ الحكم الواقعي في الواقعة الفلانية هو الحرمة إذا علمت به، وهو الإباحة إذا لم تعلم به، بلا حاجة للتمييز بين الواقع والظاهر فتلغى الأحكام الظاهرية وتصبح كلّها أحكاماً واقعيّة، ومن ثمّ لا يكون معنى لمفهوم البراءة؟

وهذه القضيّة وقعت موقع البحث الطويل في كلمات علماء أصول الفقه الإسلامي عند حديثهم عن إمكان التعبّد بالظنّ أو ما يسمّونه بالجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، والكلام فيها طويل جداً لا يسعه المختصر، ويمكنكم مراجعته في المطوّلات.

٤٣٨. مع بحوث الأصوليين حول تعريف علم أصول الفقه وموضوعه

◄ السؤال: ما رأيكم ببحوث علماء أصول الفقه عن تعريف علم الأصول وموضوعه؟ وإلى أيّ من التعريفات والموضوعات تميلون؟ وحبذا لو تقدّمون توضيحاً ولو مختصراً عن آرائهم في تعريف علم الأصول وموضوعه.

● اعتاد علماء أصول الفقه، كالكثير من علماء العلوم الإسلامية الأخرى، على ذكر إطلالة عابرة وأوّلية على علم الأصول، تحدّد دائرته ونطاقه وموضوعه الذي يعالجه ويتحرّك ضمنه، وكان ذلك منهم انسجاماً مع الثقافة اليونانيّة التي طرحت في علم المنطق ما عبّروا عنه بالرؤوس الثمانية لكلّ علم، وهي ما يدور حول تعريفه، وموضوعه، وفائدته و... هادفين بذلك فرز العلوم بعضها عن بعض.. وتحديد مساحات كلّ علم، وذلك سعياً لتنظيم العلوم وضبطها وتحديد

علاقاتها.

وقد اهتمّ علماء أصول الفقه بهذا الأمر منذ القرن الخامس الهجري، كما نلاحظ ذلك في كلمات السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتاب «الذريعة» والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «العدّة» وغيرهما.

وقد كانت هذه الخطوة صحيحةً من حيث المبدأ، لما أشرنا إليه من ضرورة تنظيم العلوم وضبط حركتها ومجال عملها وتوضيح مهمّتها وما تشتغل عليه، إلا أننا لاحظنا تضخّماً سلبياً في هذه الدراسات التمهيدية المقدّمية، فاتسع الجدل في قيود تعريف علم الأصول، وأخذ البحث صبغةً فلسفيّة عندما أطلق الأصوليّون العنان لأقلامهم في مسألة موضوع العلم، وما هو الموضوع؟ وهل يفترض وجود موضوع لكلّ علم أم لا؟ ممّا جعل هذه المسائل ذات طابع تجريدي بعيد عن الفائدة في كثير من الأحيان.

إنّ الهدف الذي تريده الدراسة التمهيدية حول تعريف العلم وموضوعه تكمن في تقديم توضيحٍ إجماليّ لهذا العلم، وفي ضرورة عدم اختلاط العلوم وتداخلها تداخلاً عشوائياً فوضوياً، لكنّنا ـ مع الأسف ـ لاحظنا متأخّري علماء الأصول مستغرقين في الجدل الفلسفي التجريدي حول تعريف علم الأصول وتحديد موضوعه، وما يميّزه عن الفقه والنحو والرجال والكلام و.. فأبدعوا في خلق هذه الصورة النظرية، إلا أنّهم تورّطوا في الدمج العشوائي أحياناً بين علم الأصول وعلوم أخرى قريبة، مثل حديثهم عن قاعدة التجرّي، والتحسين والتقبيح، ممّا ينتمي إلى قضايا علم الكلام، لكنّها دخلت أصول الفقه، دون أن تجري محاولة جادّة للحيلولة دون إقحامها فيه، وكذلك بحثهم عن أصالة عدم التذكية، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة التي

تنتمي للفقه الإسلامي. وهكذا الحال في تعريف موضوع العلم، وبماذا تمتاز العلوم؟ ومباحث اعتبارات الماهية التي درسوها في بحث الإطلاق والتقييد، وغير ذلك من القضايا الفلسفيّة والمنطقية التي مكانها يقع في علوم أخرى.

والغريب أنّ الأصوليّين وإن تشدّدوا في ضبط تعريف علم الأصول وتحديد موضوعه نظرياً، إلا أنّهم خلطوا ـ أحياناً ـ بينه وبين علوم أخرى لأدنى مناسبة أو لحاجة تاريخيّة فرضت بحثاً أجنبياً هنا أو آخر هناك.

من هنا، يفترض تهذيب أصول الفقه من الدراسات الأجنبية عنه، مهما كانت قيمة هذه الأبحاث الأجنبيّة داخل العلوم الأخرى، إلا أنّها على أيّة حال ليست من وظيفة الأصولي بما هو أصولي، وإن كانت من وظيفة الفيلسوف أو المتكلّم أو الفقيه أو اللغوي أو.. بما لهم من صفات وسمات ومهمّات.

وعليه، من الضروري السعي في الأبحاث الأصولية لتهذيب علم أصول الفقه من الموضوعات الهامشية التي علقت به عبر الزمن، لاسيما بعد عصر الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)؛ وذلك حفظاً لعمر الباحثين والعلماء عن التلف فيما لا يفيد أو فيما هو أقلّ فائدة.

ولكي نطلّ سويّةً على نماذج سريعة من طريقة تعاطيهم في موضوع تعريف العلم وموضوعه، لنكشف عناصر الخلل المنهجي بكلّ بساطة، يمكن الحديث عن أنّ ثمة تعريفات متوارثة تلقّاها الدرس الأصولي بالبحث والمناقشة، ونقتصر هنا على تعريفات ثلاثة أساسيّة، مسجّلين بعض الملاحظات عند الضرورة:

التعريف الأوّل: وهو التعريف المدرسي المعروف: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي».

وطبقاً للضرورات المنطقية فقد سجّلت على هذا التعريف ملاحظات أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا التعريف يخلط علم الأصول بعلم الفقه، ويؤدّي إلى تداخل غير مبرّر بينهما، ذلك أنّ القواعد الفقهية يصحّ التعبير عنها بأنّها تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي، أليست قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، تثبت الضمان في باب البيع وهو حكم شرعي، كما تثبت الضمان في الإجارة الفاسدة وهكذا، إذاً فمع هذا التعريف لا تمتاز القواعد الفقهيّة عن القواعد الأصوليّة، فكيف يمكن الأخذ به أو تبنّيه؟!

وقد أدّت هذه الملاحظة بعلماء الأصول إلى السعي لوضع علائم تفكّك القاعدة الفقهيّة عن القاعدة الأصولية، وهو بحث جدير ومفيد، وظهرت في هذا المجال عندهم تصوّرات تستحقّ الدرس، كونها تسعى لتكوين تصوّر منطقي لعلاقة هذين العلمين بعضهما بالآخر.

وقد طرح السيد أبو القاسم الخوئي رؤيةً هنا تحاول التمييز بين المسألة الأصوليّة والمسألة الفقهية، وقد شاد فكرته على التمييز بين ما أسماه الاستنباط والتطبيق، فقد اعتبر أنّ القاعدة الأصولية من شأنها أن يُستنبط منها أو يُستخرج حكم شرعي كلّي، أما القاعدة الفقهيّة فليست في استخدامنا لها منتجةً لجعولات شرعية، بقدر ما تمثّل حكماً واحداً نمارس تطبيقه على مصاديق خارجيّة مختلفة، فقاعدة حجية خبر الواحد الأصولية تنتج لنا حيناً وجوب السورة في الصلاة، فيما تنتج ـ حيناً آخر ـ حرمة الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر، والوجوب هناك كما الحرمة هنا حكمان شرعيان كلّيان تعلّقا بموضوعين كلّيين مختلفين، أما في حالة قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ البيع أو الإجارة ليسا سوى تطبيقين لقاعدة تحمل حكماً واحداً على موضوع

واحد قد تجلّى حيناً في البيع وآخر في الإجارة وثالثة في المزارعة وهكذا.

الملاحظة الثانية: إنّ هذا التعريف غير جامع؛ ذلك أنّ الأصول العمليّة غير مندرجةٍ فيه، لأنّه لا يؤخذ منها حكم شرعي، بل وظيفة عملية، ومعنى ذلك أنّ هذا التعريف لا يستوعب تمام ما يتحرّك علم الأصول في دائرته.

إلا أنّه قد يلاحظ هنا أنّ فهم كلمة «الحكم الشرعي» بهذا المعنى فهمٌ حرفي، فالوظيفة العمليّة في نهاية مطافها حكمٌ شرعي، لا تخرج عن دائرة التشريع، نعم، هي ليست بالحكم الواقعي، ولا ضير في ذلك، فالمطلوب من أصول الفقه أن يمهّد لنا الطريق للوصول إلى أحكام الله سواء كانت واقعية أم ظاهرية، أمارات أم أصولاً، وكلّه مما يصدق عليه عرفاً واصطلاحاً حكمٌ شرعي.

التعريف الثاني: وهو تعريف الشيخ الخراساني صاحب الكفاية وهو: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل».

وقد حاول هذا التعريف أن يستوعب تمام ما يتداوله علماء الأصول في بحوثهم الأصوليّة، من مباحث الأمارات أو الأصول العملية.. إلا أنّ السيد الشهيد الصدر كانت له ملاحظة على هذه الطريقة في التعريف تنطلق من أنّه يقوم بعرض أبواب علم الأصول ومباحثه، وليس هذا بالعمل الفنّي الدقيق، فلا يصحّ أن نعرّف علماً ما عبر سرد رؤوس فصوله ومباحثه، ونقول هذا هو تعريفه.

ونحن نوافق الشهيد الصدر على ملاحظته هذه من حيث المبدأ، لكن هناك من يراها متأثرةً بتلك العقليّة المنطقية الأرسطيّة التي غرف منها العديد من العلماء، حيث نجدهم يرهقون أنفسهم في ملاحقة مفردة هنا وأخرى هنا،

وكأنّهم إذا أطالوا التعريف كلمةً أو زادوا فيه حرفاً كان لغواً من القول، فيبخلون علينا بكلمة، وكأنّ قيمة التعريف في شدّة اختصاره، مع أنّ المطلوب من التعريف أن يوضح لنا هذا العلم إيضاحاً لا نخلط فيه بينه وبين غيره من العلوم، وطريقة صاحب الكفاية حتى لو سردت بشكل موجز المحورين الأساسيّين اللذين يدور حولهما علم الأصول لن تكون مضرّةً ما دامت تقدّم لنا صورة عن هذا الكلام، وترسم في عقولنا شكلاً معيّناً له، حتى لو لم تبيّن النكتة التي يدور هذا العلم حولها.

التعريف الثالث: تعريف السيد محمد باقر الصدر، وهو: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي».

ويحاول هذا التعريف أن يستعيض عن تعبير «القواعد» بكلمة «العناصر المشتركة»، وثمّة من يرى أنّنا لا نعرف وجه الإصرار على هذا التبديل! كما وهناك من يلاحظ على السيد الصدر أنّه بالغ في الاستغراق في دقّة المصطلح بما يبعد صورة هذا العلم عن وعي الإنسان من خلال هذه الطريقة المعقّدة في البيان.

هذه ثلاثة نماذج للتعاريف، قدّمتها لكم كي أبدي ملاحظتي الأساسية على كلّ هذا الجدل الكبير الذي وقع فيه الأصوليّون، فأنتم لو تتابعون جدلهم في صحّة هذا التعريف أو ذاك وعدمه، وفي جامعيّته ومانعيّته، تجدونهم جميعاً يميّزون في لاوعيهم الداخلي قضايا الأصول عن سائر العلوم، وإلا فكيف أوردوا تارةً بأنّ هذا التعريف يُقحم القضايا الفقهيّة وذاك يُقحم القضايا الرجاليّة، وثالث لا يستوعب المباحث الموجودة في الأصول العمليّة، فلولا أنّهم

في اللاوعي قد ميّزوا بين الأصول العمليّة فرأوها أصوليّةً، وبين القواعد الفقهيّة فرأوها غير أصوليّة، لما كان معنى لهذا الجدل.

فالجدل في التعاريف هنا غالباً ما يكون جدلاً في من هو الذي يقدر على تقديم صياغة جامعة مانعة، لا أنّه جدلٌ في تنظيم أصول الفقه بتمييزه عن غيره، وإلا فهو متميّز عند الجميع، فالمعركة معركة صياغات وألفاظ، فلا تستحقّ كلّ هذا العناء، فلو كتبنا صفحةً كاملة لتوضيح ما هو هذا العلم لكفى، ولا حاجة لمعركة الألفاظ في أنّ هذا التعبير يناسب أو لا يناسب، فإنّني أجدها معركةً لا ترقى إلى مستوى العمق الأصوليّ، بل لقد استُدرج إليها الأصوليون بتأثير من بحوث التعريف المنطقيّة التي عادةً ما يهمّها تمييز حقائق الأشياء، والمفروض أنّ التميّز هنا موجود، إذا تجاوزنا إشكاليّة أنّ هذه التصنيفات للعلوم ليست قضايا حقيقيّة حتى تشملها التعريفات المنطقيّة.

فبدل تضييع الوقت في الصياغة فلنتجّه إلى جهد يرصد كلّ مسألة تعالَج اليوم في الأصول، ليحدّد هل هي أصولية بالفعل فنبقيها أم غير أصولية فنحذفها؟ ولنرصد كلّ مسألة يتوقّع أن تكون أصوليّة ولا يبحثونها اليوم مثلاً كتاريخية السنّة أو نظريّة المقاصد أو نحو ذلك، فنقرّر إدراجها في الأصول أم لا.

هذا هو البحث المفيد اليوم، لا الجدل اللفظي في التعريفات. فتناقض الأصوليين في أنّهم تشدّدوا في صياغة التعريفات لعلمهم الذي يدرسونه، لكنّهم تساهلوا في تمييز علمهم عن العلوم الأخرى في التدوين والتأليف والمعالجة، فدرسوا قضايا لا علاقة للأصولي بها هو أصولي بها، وأهملوا قضايا تعدّ من صلب نشاط الباحث الأصولي، لاسيما البحوث المستجدّة في الاجتهاد الشرعي والتي لم تدرج بعدُ في الدرس الأصولي الرسمي ولا في الكتاب الدراسي

التعليمي.

ولهذا، فنحن نرى أنّ أمر التعاريف سهل، وأنّها جميعها أوضحت هذا العلم بدرجةٍ أو بأخرى، وأنه آن الأوان للخلاص من هذه السجالات اللفظيّة التي ما عادت تأتي بالفائدة المرجوّة، كما أنّها لم تعد تمثّل حاجة فكرية اليوم فيما نراه، فمن غير المقبول أن يُفرد السيد محمّد باقر الصدر ـ مثلاً ـ ١٧ صفحة في تقريرات البحوث للسيّد الهاشمي، لبحث التعريف فقط، ويبقى طلاب العلوم الدينية لأكثر من أسبوعين ـ في الحدّ الأدنى ـ يتدارسون هذه القضيّة التجريدية.

هذا على صعيد تعريف علم الأصول، أمّا على صعيد موضوع علم الأصول، فقد انشغل علماء الأصول أيضاً بالبحث فيه، ولسنا نرتاب في أنّ بحث موضوع العلم وامتياز العلوم عن بعضها، هل يكون بالمنهج أو الموضوع أو الغاية.. بحثٌ جيد إلى حدّ معيّن ومفيد، لكنّه لا يهمّ الأصولي بما هو أصولي، بل يُعنى به أولئك المختصّون بعلوم المناهج والمنطقيات وفلسفة العلوم وما شابه.

وقد ظهرت اتجاهات متعدّدة في تمييز العلوم وضبطها عن التداخل والاختلاط، وأبرزها ثلاثة هي:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يعتبر أنّ كلّ علم مؤلّف من مجموعة من القضايا الحمليّة، وكلّ قضية حملية لها بالتأكيد موضوع ومحمول، فقضيّة: «الفاعل مرفوع» في علم النحو، لها موضوع هو عبارة عن «الفاعل»، ومحمول هو عبارة عن «مرفوع»، ولا نعتني هنا بالمحمول، بل يهمّنا الموضوع حاليّاً، فإذا وضعنا قضايا كلّ علم ضمن لائحة طويلة، وفرزنا الموضوعات في هذه القضايا عن المحمولات، لوجدنا أنّ هناك عنواناً يجمع تمام هذه الموضوعات تحته، وهذا العنوان هو الذي نسميّه موضوع العلم، فالفاعل والمفعول به و.. كلّها

موضوعات في قضايا علم النحو ترتبت عليها محمولات مثل: مرفوع ومنصوب وغير ذلك، وعندما نأخذ هذه الموضوعات نجدها تنضوي تحت عنوان جامع هو عبارة عن عنوان «الكلمة» مثلاً، فيكون هذا العنوان هو موضوع علم النحو، وهكذا سائر العلوم.

وهذه المقولة التي تبنّاها هذا الاتجاه، واجهت بعض المشاكل، التي حاولوا التخلّص منها، نذكر منها:

المشكلة الأولى: ولعلّ بإمكاني أن أسمّيها مشكلة ميدانية، ذلك أنّ البحث في العلوم وموضوعاتها، سوف يجعلنا نصطدم في حركتنا ببعض الغموض، فبعض موضوعات القضايا في بعض العلوم قد يصعب أن نعثر على عنوان جامع لها، ما يجعل اطلاعنا على موضوعها عسيراً، وهذه المعضلة الميدانية تسبّب غموض هذه النظرية في تفسير بناء العلوم وامتيازاتها.

ولعلّه من هذا المنطلق سعى المحقّق الخراساني صاحب الكفاية إلى استباق الأمور بافتراضه أنّ هذا العنوان الجامع لا يلزم فيه أن نعرفه بالدقّة، ولا يضرّ ذلك بكونه موجوداً أو موضوعاً لهذا العلم أو ذاك، ويكفي لمعرفته وجود عنوان مشير إليه، وإن لم يكن صريحاً في الدلالة عليه.

المشكلة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ مقولة لزوم وجود موضوع لكلّ علم، به تمتاز العلوم عن بعضها، هي مقولة باطلة، إذ في بعض العلوم لم نعثر على هذا الموضوع، بل وجدنا أحياناً شيئاً من الاستحالة فيه، فمثل علم الفقه الذي يتحدّث تارة عن الفعل وأخرى عن الترك، وثالثة عن الوجود، ورابعة عن العدم و.. كيف يمكن إيجاد جامع بين هذه المقولات التي ذكروا في علم المنطق والفلسفة أنه لا جامع بينها؟!

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي لا يعتمد كثيراً على فكرة الموضوع، بل نراه يميل إلى اعتماد أسلوبٍ آخر، هو مسألة المنهج، بمعنى أنّ كلّ علمٍ له منهجه الخاصّ الذي يميّزه عن العلم الآخر، فالمنهج في الرياضيات مختلف عن المنهج في التاريخ، والمنهج في الفلسفة غير المنهج في الفقه وهكذا، فالمنهج هو الذي يميّز العلوم، ويبني امتيازاتها، لا افتراض موضوع نغرق أنفسنا في البحث عنه، وقد لا نجده إطلاقاً.

وهذا الاتجاه يواجه مشكلةً حقيقيةً، ذلك أننا:

أ ـ نجد من جهة أنّ بعض العلوم المستقلّة عن بعضها متّحدة تقريباً في المنهج، فعلوم مثل الرياضيات، والمنطق، والفلسفة و.. تعمّد المنهج العقلي الصرف، كما أنّ علم التاريخ، وعلم التراجم، وعلم الرجال، تعتمد المنهج النقلي الوثائقي وهكذا، إذاً فكيف امتازت هذه العلوم عن بعضها رغم ما بينها من اشتراك جوهري في المنهج؟!

ب ـ إنّ بعض العلوم نستخدم داخلها أكثر من منهج، فعلم الكلام مثلاً نستخدم في بعض موضوعاته المنهج العقلي، كإثبات وجود الله تعالى، فيما نستخدم في موضوعات أخرى المنهج النقلي، كبعض مباحث النبوّة، والإمامة والمعاد، التي يعتمد فيها إما على التاريخ أو على وثائق النصوص من آيات وروايات، إذاً، فإذا كان المنهج مميّزاً للعلوم عن بعضها، كان من اللازم أن نفترض علم الكلام أكثر من علم، فكيف التأمت موضوعاته لتشكّل علماً واحداً، وقبل الجميع به كذلك؟!

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يعتقد بأنّ الموضوع ليس موضوع منهج ولا غيره، بل هو موضوع الغاية التي صُنع هذا العلم لأجلها، فعلم الكلام إنّما

التأمت فيه هذه المناهج لأنّ غايته كانت دفاعيّةً، والدفاع عن الدين قد يفرض على المتكلّم استخدام منهج نقلي تارةً، وعقلي أخرى تبعاً للحاجات المتحرّكة في واقع الجدل الفكري داخل الأمّة، أو فيما بينها وبين الفكر الديني الآخر، ولولا عنصر الغاية هذا لما قام علمٌ مثل علم الكلام.

هذه صورة موجزة للغاية عن ملمح من ملامح جدلهم في هذا الموضوع أيضاً، وهناك ملامح أخرى تتصل بقضيّة العرض الذاتي والعرض الغريب في الدراسات الفلسفيّة والمنطقية، ويطول بينهم الكلام في تفاصيل أنواع الواسطة في الثبوت والإثبات والعروض وغير ذلك عند حديثهم عن موضوع علم الأصول.

ونحن من بين هذه الاتجاهات الثلاثة نضع تعليقاً واحداً، وهو أنّه ليس من الضروري أن يكون العنصر الذي يضبط العلوم أمراً واحداً مثل المنهج، أو الموضوع، أو الغاية أو.. بل قد يتكوّن علم على أساس المنهج، وربما يكون للموضوع دور في علم آخر، فيما يكون للغاية دور في تكوين علم ثالث، ولا استحالة في ذلك، وعليه، فليس من الضروري إتعاب أنفسنا بهذا الموضوع هنا، بل تترك الاحتمالات مفتوحةً تتحرّك على أكثر من اتجاه.

على أنّنا نلاحظ على هذه الطريقة التي استخدمها الأصوليون لدراسة مسألة موضوع العلم أنها تجريّدية مبالغ بها، فالمفترض أن ننظر إلى واقع العلوم، ونسبر تطوّرها التاريخي، وهناك نطلّع على الأمر، بدل الجلوس في غرفةٍ مع التحليلات الافتراضيّة ذات الطابع الفلسفيّ التجريدي، فالعلوم لا تتكوّن من هندسات فلسفيّة فقط، بل للتاريخ دورٌ أحياناً، فعلينا رصد المسار التاريخي لفهم محوريّات علم من العلوم أيضاً إلى جانب المسار التحليلي.

وليس هذا هو المهم لنا هنا، بل الأهم على صعيد علم أصول الفقه في هذه المسألة أن ننظر: كم نظّر الأصوليّون لموضوع العلم، وتمايز العلوم، وتعريفها و.. لكنّهم على أرض الواقع خلطوا علم الأصول بغيره ـ لاسيما علم المنطق والكلام والفقه والفلسفة ـ بشكل غريب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فلماذا إتعاب النفس في تحليلات تجريدية دون أن تكون لدى أحدنا الهمّة اللازمة والجرأة الكافية لتشذيب علم الأصول مما ليس من شأنه ولا من مهمّته، بل هو من شؤون الفيلسوف، أو المتكلّم، أو الفقيه، أو فيلسوف اللغة، أو.. أما أن يخاف كلّ واحدٍ من أقرانه، كي لا يُقال عنه: إنّه غير عميق في أصول الفقه؛ لأنّ العمق ينطلق عند هؤلاء من تعقيد العبارة، أو تجريد الموضوع، أو ترفية الفكرة، أو عدم وجود ثمرة عملية للبحث.. ذلك كلّه لا يجعل الإنسان في موقع المسؤوليّة الكبيرة إزاء الإسلام والفكر الإسلامي، فبدل أن نضيّع أعمارنا في موضوعات ـ تسمّى أصولية ـ لا محصّل من ورائها، ولا يحتاجها الفقيه، وإذا احتاجها فربما مرةً واحدة كلّ عشرين سنة.. علينا أن ننشغل بما هو أهمّ للفقه الإسلامي اليوم، وأن نزيل هذه العقد من نفوسنا، ونكون بحجم المرحلة لخدمة الإسلام، لا لخدمة موقعنا داخل المؤسّسة الدينية فقط.

٤٣٩. اللحوم الموجودة في سوق المسلمين مع كثرة المستورد من الخارج

السؤال: سؤالي حول قاعدة «سوق المسلمين» الفقهيّة.. هل هذه القاعدة تسري حتى في هذا الزمن الذي كثر فيه استيراد الأطعمة من الدول غير الإسلامية أم لا؟ فهل الحجيّة لسوق المسلمين نفسها بحيث لا تتقيّد بكون اليد التي على اللحم مثلاً يد مسلم كما يقول البعض؛ لإطلاق الروايات الواردة في

هذا الشأن أم أنّ الحجيّة ليست لنفس سوق المسلمين، بل لكونه كاشفاً عن أنّ اليد التي على اللحم يد مسلم، بالتالي ففي هذا الزمن الذي اختلط فيه المستورد مع المحلّي في سوق المسلمين يكون العمل وفق هذه القاعدة غير سليم؟ وهناك رواية عن زرارة أنّ أحدهم سأل الإمام الباقر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق، ولا يُدرى ما صنع القصّابون، فقال عليه السلام: «كُل إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه».. فمع وجود احتمال ولو ضئيل جداً بأن يكون اللحم غير حلال إلا أنّ الإمام أمر بالأكل دون سؤال.. سؤالي هو أنّنا دائماً نسمع أنّ الأكل «غير الحلال» يؤثر تكويناً على الروح وتكاملها حتى لو عملنا بقاعدة: «سوق المسلمين» وكان واقع الأمر أنّ الأكل لم يكن حلالاً، فصحيح أنّ الذي لم يسأل لم يعمل محظوراً شرعيّاً وفق قاعدة «سوق المسلمين»، لكن تكويناً روحه قد تأثرت بعدم الحليّة.. فما مدى صحّة هذا الأمر؟ وإذا كان هذا الأمر صحيحاً فلماذا نلمس بعض التساهل من جانب الأئمة ومنعهم الناس عن السؤال إذا كانوا في سوق المسلمين؟

● **أولاً**: هناك عدّة قواعد في هذا الموضوع، منها قاعدة السوق، وقاعدة أمارية يد المسلم، وقاعدة أمارية أرض الإسلام، وهناك كلام كثير في تداخل هذه القواعد عند الفقهاء، أو كون بعضها ـ كقاعدة السوق ـ مجرّد أمارة على اليد التي هي أمارة التذكية.

ولا داعي للدخول في هذا البحث الطويل، إلا أنّ ما يُفهم ـ بنظري القاصر ـ من مجموع الروايات والأحاديث الواردة في هذا الموضوع، وما تقتضيه كلّ من السيرة العقلائية والمتشرّعية، هو أنّ الحكم بتذكية الحيوان وترتيب آثار التذكية كلاً أو بعضاً، تابع لكون هذا الحيوان قد ذبح على الطريقة الشرعيّة. وأمّا كون

هذا اللحم موجوداً في سوق المسلمين أو كونه قد ذبح من قبل مسلم يعطينا إيّاه بيده، أو نحو ذلك.. فهو يعدّ قرينة جليّة على رفع احتماليّة كونه من الحيوان المذكّى.

ومن ثمّ فالحالة التي تحكي عنها الأحاديث هي الحالة التي كانت سائدةً في ذلك الزمان حيث يمكن أن تكون هناك بعض الجلود التي تمّ استيرادها من الخارج، لكنّ الغالب هو كون اللحوم وما ينتج عن الحيوان هو من إنتاج الداخل الإسلامي، وبمقتضى قاعدة الصحّة في عمل المسلم نحكم بتصحيح طريقة الذبح ويكون الحيوان مذكّى، ونتجاهل الاحتمالات الضئيلة القائمة.

وهذا يعني أنّ هذه القواعد تعتمد على عنصرين:

الأوّل: عنصر رفع الظنّ بالتذكية، بشكل واضح، بحيث يكون احتمال التذكية هو الغالب جدّاً.

الثاني: عنصر عدم التشدّد في السؤال، وإمكانية العمل بالحالة الغالبة بلا حاجة للتدقيق.

والعنصر الأوّل معرفي علمي، فإنّه يقوّي الظنّ بكون اللحم مذكى مثلاً، فيما العنصر الثاني هو عنصر تسهيلي، إذ لو قلنا لكلّ إنسان بأنّه لو احتمل كون اللحم غير مذكى حكم بعدم التذكية لوقع المسلمون في حرج في اللحوم والجلود على مستوى النجاسات وعلى مستوى الأكل ونحو ذلك. فهذه من قواعد التسهيل على المكلّفين مقابل التشدّد والحرج، ولهذا ورد في بعض روايات هذا الموضوع التعريض بالخوارج الذين يكثرون السؤال ويتشدّدون بحيث يضيّقون على أنفسهم وعلى الناس.

ووفقاً لما تقدّم، فنحن أمام حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ما في السوق (أيّ سوقٍ كان، في بلد مسلم أم غيره) أو في يد المسلم، من الإنتاج الإسلامي، بحيث نعلم بذلك (ولو كان علمنا أو اطمئناننا هذا ناتجاً عن كون اللحم قد رأيناه في سوق المسلمين مع غلبة لحوم المسلمين جدّاً في أسواقهم بحيث يندر الاستيراد مثلاً).

وفي هذه الحال حيث الغالب هو التذكية، والأصل صحّة عمل المسلم، فلا يعتدّ بالاحتمالات الضئيلة التي لا تُبنى عليها حياة الناس، وإنّما يعيشها الوسواسي أو المتديّن القلق في طبعه مثلاً.

الحالة الثانية: أن يكون ما في السوق أو في يد المسلم من إنتاج غير المسلمين، بحيث نعلم في العادة بكونه غير مذكّى، وهنا نجري القانون نفسه، حيث لا يعتدّ بالاحتمالات الضعيفة، ليُترك الأمر للحالة الغالبة والسائدة التي عليها تتكوّن القناعات.

الحالة الثالثة: أن يكون ما في السوق أو في يد المسلم ممّا لا يدرى ـ من حيث المبدأ ـ هل هو من إنتاج المسلمين أم غيرهم؟

وهنا صور:

الصورة الأولى: أن تقوم القرائن المفيدة لغلبة الظنّ أو العلم بأنّه من إنتاج إسلامي، وهنا نتّبع قرائن التذكية، كما لو رأينا البائع يأكل من هذا اللحم ونحن نعرف تديّنه مثلاً، أو نعرف انّ هذا التاجر متعهّد بأن لا يستورد اللحوم غير الشرعيّة، الأمر الذي يؤدّي إلى قناعتنا بكون اللحم مذكّى وأنّه مطلعٌ على هذا، فيعمل بمثل هذه القرائن، ونخرج من حالة الشكّ إلى حالة الطمأنينة، ونصبح مصداقاً للحالة الأولى المتقدّمة.

الصورة الثانية: أن تقوم القرائن المفيدة لغلبة الظنّ أو العلم بأنّه من إنتاج غير

إسلامي، وهنا نتّبع قرائن عدم التذكية حتى لو كنّا في سوق المسلمين، كما لو اشترينا اللحم من سوبرماركت في بيروت أو القاهرة أو دبي، وغالباً ما تبيع المستورد من بلاد غير المسلمين، بحيث يندر أن تبيع الإنتاج المحلّي عادةً، وهنا يترك اللحم؛ لانعدام الأماريّة العقلائيّة، رغم كوننا في بلد إسلامي وأرض الإسلام ويبيعنا مسلم.

الصورة الثالثة: أن نفقد قرائن العلم أو الظنّ الغالب بأنّ اللحم من إنتاج إسلامي أو غيره، ويدور الأمر وتتساوى الاحتمالات، أو تتقارب، فهنا يُشكل الاعتماد على مثل قواعد السوق واليد، فهي قواعد غير تعبّدية.

وعليه، فلو كثر الاستيراد بشكل كبير بحيث لم تعد حالة اللحوم المستوردة حالة قليلة، بل صارت حالة كبيرة، وفي الوقت نفسه لم نحرز أنّ المستوردين أو التجّار أو البائعين عادةً يهتمّون لقضيّة التذكية، ففي هذه الحال لو أحرزنا أنّ هذا اللحم الذي اشتريناه أو الجلد هو من نتاج المسلمين ـ كما لو قامت قرائن التذكية المشار إليها في الصورة الأولى من الحالة الثالثة ـ حكم بتذكيته، وإذا أحرزنا أنّه من المستورد مع عدم إحراز التحفّظ على تذكيته من قبل الجهات المستوردة، ففي هذه الحال لا يحكم بالتذكية؛ لأنّ قواعد السوق واليد وغيرها قواعد عقلائيّة لا تعبّدية، والغرض منها عدم الالتفات للاحتمالات القليلة والجري على الغالب المفيد للاطمئنان وشبهه، لكن لو كثر اللحم المستورد وضاع الاطمئنان ووقع الشك الحقيقي من حيث عدم إحراز اهتمام المستوردين بجهة التذكية أشكل الحكم بالتذكية في غير اللحم الذي نحرز أنّ إنتاجه في داخل البلد المسلم، أو قامت القرائن العرفيّة على كونه مذكّى كما قلنا.

هذا هو فهمي لقضية أمارية اليد وأرض الإسلام والسوق في قضيّة التذكيّة،

وأرجو أن تكون الفكرة واضحة لأنّ فيها بعض الدقّة في التمييز، وهو فهم قريب جدّاً من فهم بعض الفقهاء أيضاً، والعلم عند الله.

ثانياً: إنّ الترخيص الشرعي في التخلّي عن التشدّد، وإن أمكن معه الوقوع في خلاف الواقع في بعض الحالات، لكنّ هذه المفسدة المحتملة الواقعيّة لا يمكن أن تقف أمام مصلحة التسهيل، إذ لو دعونا الناس للعمل بكلّ احتمال بحيث يحتاطون في كلّ الحالات المشكوكة مطلقاً ولو كان الشك ضئيلاً، فهنا سيقع حرجٌ على المسلمين وستقع مفاسد أكبر بسبب هذا الضيق العام الذي سيلحق المجتمع كلّه، ولا ضير في القبول بوقوع الفساد القليل لأجل الحيلولة دون وقوع فساد أكبر، وهذا أمر منطقي وعقلائي، بل عليه تقوم مجمل قواعد الرخصة والتسهيل في الفقه الإسلامي.

٤٤٠ـ الموقف من نهي من يقلّد القائل بحرمة التطبير شخصاً يقلّد القائل باستحبابه

السؤال: ١ ـ إذا كانت هناك مسألة خلافيّة بين الفقهاء بين الحرمة والاستحباب.. ثم يقوم بعض المؤمنين ـ بنيّة النهي عن المنكر ـ بنهي الموالين عن هذا العمل، وفق رأي مرجعهم الذي يحرّم هذا الفعل، مع علمهم بأنّ بعض هؤلاء المقلّدين يقلّدون مرجعاً يُستحبّ عنده هذا الفعل، فهل فعلهم هذا من مصاديق النهي عن المنكر؟ أم أنّ فعلهم هذا هو بنفسه منكرٌ أساساً لأنّهم يعلمون أنّ المقلّدين من عامة الناس ليست الحجّة عليهم سوى فتوى مرجعهم فقط؟

٢ ـ هل يجوز لمن يرى حرمة التطبير أن ينهى من يقلّد القائل بالاستحباب عن

التطبير أم لا؟

● أصّل غير واحدٍ من الفقهاء المسلمين في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاعدةً أطلقوا عليها عنوان: (لا إنكار في مسائل الخلاف)، وذهبوا إلى أنّه عندما يكون المأمور أو المنهيّ معذوراً فيما يفعل، ولو لاجتهاد أو تقليد، فإنّه لا معنى لأمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر، بل ذهب بعض العلماء ـ مثل السيد السبزواري (مهذّب الأحكام ١٥: ٢٦٨) ـ إلى القول بعدم جواز الأمر والنهي في هذه الحال، في بعض الصور على الأقلّ.

وفي قضيّة اختلاف التقليد توجد صور ينبغي ملاحظتها، وأهمّها:

الصورة الأولى: أن يكون ما أفتى به المرجع هو حكمٌ كلّي اجتهادي، كأن يرى حليّة الغناء مثلاً فيما يرى الآخر الحرمة، وفي هذه الحال يذهبون إلى أنّه لا معنى للأمر والنهي، مادام تقليد المأمور للمجتهد الذي يرى الحلية تقليداً صحيحاً جائزاً.

الصورة الثانية: أن تكون فتوى المرجع في واقعها تشخيصاً لموضوع غير مستنبط، لا استنباطاً لحكم كلّي منصبّ على موضوع كلّي، مثل أن يقول المرجع بأنّ التدخين حرام، وينطلق في ذلك من حرمة الإضرار بالنفس، فيما يرى الطرف الآخر بأنّ التدخين غير مضرّ أساساً، فهنا له أن يدعوه إلى التدخين ولو من غير باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شرط أن يقنعه بأنّ التدخين لا يضر؛ لأنّ المقلِّد غير ملزم أساساً بتشخيص مرجعه للموضوعات التي من هذا النوع، فإذا اقتنع مع الآخر بأنّ التدخين غير مضرّ فله التدخين شرعاً.

وفي المورد الذي ذكرتموه، لو أخذنا التطبير الذي وقع محلاً للجدل، وفقاً للسؤال الذي ذكرتموه، سنجد حالات:

١ ـ أن يكون المرجع الذي أفتى باستحباب التطبير أو بحرمة التطبير قد انطلق من تشخيص موضوع خارجي فقط، لا من استنباط حكم كلّي، مثل أن يراه هذا المرجع بأنّه يوجب تقوية المذهب، فيما يراه المرجع الآخر بأنّه يوجب توهين المذهب، فهنا أساساً لا توجد فتوى ملزِمة لأحد، لا بالفعل ولا بالترك، ما لم يكن هناك حكم حاكم.

وهذه من الأخطاء الشائعة التي كرّرنا مراراً ضرورة التخلّص منها في ثقافتنا الدينية، فإنّ تشخيص المراجع للموضوعات التي من هذا النوع أمرٌ غير ملزم إطلاقاً، فلو قال المرجع مثلاً: فلان لا يجوز قراءة كتبه؛ لأنّ كتبه هي كتب ضلال، فهذا تشخيص موضوع، ولا يُلزم أحداً حتى مقلّديه ما لم يقتنعوا معه بأنّ مضمون هذه الكتب هو الضلال فعلاً، إلا إذا كان قد أصدر حكماً، فإنّ لذلك تبعات خاصّة في الفقه الإسلامي. وفي هذه الحال لا مانع من الأمر والنهي في حقّ الطرفين لبعضهما.

٢ ـ أن يكون المرجع الذي أفتى بالحرمة أو الاستحباب منطلقاً من استنباط كلّي، كأن يرى استحباب هذا الفعل بعنوانه لكونه صدر عن السيدة زينب عليها السلام عند ضرب رأسها بالمحمل مثلاً مع إقرار الإمام على ذلك، أو لما جاء في بعض المرويّات من أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام كان عندما يأخذ الماء ليشرب يبكي حتى تمتلئ عيونه دماً.. أو يرى حرمته من باب أنّ الضرر عنده حرام مطلقاً، أو يرى الحرمة استناداً إلى الرواية التي ينهى فيها الإمام بعض النساء عن خمش الوجوه ولطمها وشقّ الجيوب عليه (وهذه الوجوه بصرف النظر عن صحّتها ذكرها أنصار الفريقين)..

ففي هذه الحالات وأمثالها يكون المقلِّد معنيّاً بالفتوى، ومن ثم لا معنى لأمره

أو نهيه، إلا إذا رأينا أصل تقليده لزيد أو لعمرو غير شرعي، فنأمره بملاحظة التقليد ومبرّراته، لا بملاحظة مضمون فتوى من يقلّده.

نعم، قد يصحّ لنا أمره بالاحتياط بنحو الترغيب لا الإلزام، لدوران الأمر بين الفتوى بالحرمة والاستحباب، وهذا يحتاج إلى بعض القيود. كما أنّ نهي القائل بالحرمة من يقلّد القائل بالاستحباب ليس سوى نهياً عن مستحبّ، ويحتاج أن ننظر: هل يحرم نهي الناس عن مستحبّ أم لا؟ وما هي الشروط والقيود؟ فلو نهيتك عن التصدّق على زيد، لا لسبب إلا لأنني لا أريدك أن تتصدّق اليوم على الفقراء، فهل هذا النهي حرامٌ شرعاً، والمفروض أنّ التصدّق غير واجب؟ هذا يحتاج لبحث في إثباته، وله صور بعضها قد يمكن القول بحرمته، كما لو كان النهي موجباً لإماتة السنّة، دون بعضها الآخر.

٣ ـ أن لا يكون خطابنا الناهي عن الفعل أو الحاثّ عليه مرتبطاً بشخص، بمعنى أنّنا لا نذهب إلى زيد أو عمرو، فنطلب منه ترك هذا الفعل أو نحثّه عليه، بل غاية ما نقوم به هو أنّنا نعرض وجهة نظرنا في الموضوع، كأن نكتب بحثاً فقهيّاً عن التطبير نتوصّل من خلاله إلى الاستحباب أو نتوصّل إلى الحرمة، أو نقوم ببحث اجتماعي يبيّن سلبيّات التطبير أو يكشف عن آثاره الإيجابيّة، فنحن لا نقوم بمنع شخصٍ عن تقليده، بل نعرض وجهة نظرنا العلميّة بطريقة لا تشتمل على منع أحد أو دعوة أحد بعينه.

وفي هذه الحال لا يوجد ما يمنع الإنسان عن فعل ذلك، لاسيما إذا كان يعرض بحثاً اجتهادياً كأن يكون فقيهاً أو يعرض بحثاً موضوعيّاً خارجيّاً حول تأثيرات التطبير السلبية أو الإيجابيّة. فمثل هذه الموارد يصعب القول بأنّها محرّمة؛ بحجّة أنّه سيطالعها من يقول مرجعه بالعكس، وهذا واضح. وكذلك الحال لو

كان الإنسان يقوم بشرح مبرّرات القائلين بهذا القول أو ذاك.

٤ ـ أن يكون ما أصدره هذا المرجع أو ذاك حكمَ حاكمٍ، وليس فتوى مرجع أو رؤية فقيه باحث، ففي هذه الحال يجب الالتزام بحكم الحاكم شرعاً ولو كان مخالفاً لفتوى من يقوم الإنسان بتقليده. وينبغي الرجوع في أحكام حكم الحاكم إلى المرجع الذي يقلّده المكلّف، فلو كان مرجعك لا يرى قيمةً من الأساس لحكم الحاكم مطلقاً مثلاً فلا قيمة لحكمه بالنسبة إليك، وكذلك لو كان من أصدر الحكم ممّن لم يثبت كونه حاكماً شرعيّاً جامعاً للشرائط، كما لو كنت تشكّك في اجتهاده أساساً أو في شرط آخر من شروط حاكميّته الشرعيّة، فهنا لا قيمة لحكمه بالنسبة إليك؛ لعدم صدق عنوان حكم الحاكم عليه أساساً.

والمعروف بينهم حرمة الردّ على حكم الحاكم ومخالفته ولو لم تكن تقلّده، بل ولو كان حكمه مخالفاً لفتوى المرجع الذي تقلّده. نعم لو قطعنا بخطأ الحاكم في المقدّمات التي اعتمدها بنحو اليقين، جازت المخالفة، لكنّ بعض الفقهاء يشترط في ذلك عدم إظهار هذه المخالفة بما يخلّ بالنظام العام.

بل إنّ مثل السيد محمد باقر الصدر يرى ـ كما في (تعليقته على منهاج الصالحين للسيد الحكيم ١: ٢٠، الهامش رقم ٤، على المسألة رقم ٢٥) ـ أنّ حكم الحاكم لو كان منطلقاً من ممارسة المجتهد لولايته العامّة على المسلمين ـ لا من موقعه القضائي في باب المرافعات والمحاكمات ـ لا يجوز نقضه أبداً حتى مع العلم واليقين بالمخالفة وكون الحاكم مخطئاً.

وعليه ففي صورة حكم الحاكم يمكن إذا حكم الحاكم بالحرمة مثلاً أن تنهى الآخرين عن الفعل ولو كان مقلَّدهم يرى الاستحباب؛ لأنّك في الحقيقة تنهاهم عن مخالفة حكم الحاكم التي يعتبرها مرجعهم محرّمةً.

هذه هي الحالات الأساسيّة في الموضوع، ونسأل الله تعالى أن يوفق الجميع للانضباط بالتكاليف الشرعيّة، كلٌّ بحسبه، ومن موقعه.

٤٤١. حكم النهي عن المنكر في قضايا الخلاف الاجتهادي والتقليدي

السؤال: استفساراً على إجابتكم: (هل يحقّ لمن يقلّد القائل بحرمة التطبير أن ينهى من يقلّد القائل باستحبابه عنه أم لا؟)، كان لنا سؤالٌ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما تدور الفتاوى بين الحرمة والاستحباب، فزدتم على استفهامنا استفهامات أخرى بقولكم: «... دوران الأمر بين الفتوى بالحرمة والاستحباب، وهذا يحتاج إلى بعض القيود. كما أنّ نهي القائل بالحرمة من يقلّد القائل بالاستحباب ليس سوى نهياً عن مستحبّ، ويحتاج أن ننظر: هل يحرم نهي الناس عن مستحبّ أم لا؟ وما هي الشروط والقيود؟ فلو نهيتك عن التصدّق على زيد، لا لسبب إلا لأنني لا أريدك أن تتصدّق اليوم على الفقراء، فهل هذا النهي حرامٌ شرعاً، والمفروض أنّ التصدّق غير واجب؟ هذا يحتاج لبحث في إثباته، وله صور بعضها قد يمكن القول بحرمته، كما لو كان النهي موجباً لإماتة السنّة، دون بعضها الآخر». ونستميح سماحة الشيخ بالتطفّل على كرمه والاستزادة مما أعطاه الله، تزكيةً لعلمه ببعض التوضيح في بعض النقاط الواردة في الجواب السابق:

١ ـ هل على المكلّف الذي يريد أن يعرف تكليفه في مسألة ما، أن يسأل مرجعه، ويعمل فقط على أساس الجواب الذي عادة ما يكون بأحد الأحكام الخمسة (واجب، محرّم، مستحب، مكروه، مباح)، أم عليه كمكلّف أن يبحث في كلّ مسألة عن أنّه هل فتوى المرجع نابعة من اجتهاده في النصوص الشرعيّة أم إنها

نابعة من تشخيصه للوضع القائم.. فإذا كانت نابعة من تشخيص فلا إلزام للمقلّد بالفتوى؟ وهذا سؤال عام وليس خاصّاً بمسألة معينة.

٢ ـ أما بخصوص التطبير كمسألة خلافيّة وهي من مصاديق ما سألنا عنه، فنقول: هناك من يفتي بالحرمة ولا يترك للمقلّد مجالاً للتشخيص، بل هو من يشخّص الوضع ويرى الحرمة في ذلك، وهناك من لا يرى مانعاً شرعيّاً في التطبير والإباحة أصله، ويشخّص الوضع بأنّه إذا جيء به بنيّة المواساة لأهل البيت عليهم السلام والجزع و.. فيؤجر المكلف إن شاء الله، وهناك من يرى الاستحباب لوجود نصوص على ذلك، وفي نفس الوقت يشخّص الوضع بأنّ التطبير لا يوهن المذهب و.. ولا شيء من الأمور التي قد تدرجه بعنوان ثانوي تحت التحريم، وهناك من المراجع من يقول بشكل واضح بأنّ التطبير مسألة تشخيصيّة، فقد تكون مستحبّةً في أماكن وأوقات معيّنة، وقد تكون محرّمةً في أماكن وأوقات أخرى، فالأمر موكولٌ للمكلّف، فهل يصحّ في الحالة الأولى والثانية ـ التي قوامها التشخيص من قبل المرجع ـ عدم الالتزام بفتواه لعدم الاقتناع بتشخيصه كما قلتم في المثال الذي ضربتموه «.. وهذه من الأخطاء الشائعة التي كرّرنا مراراً ضرورة التخلّص منها في ثقافتنا الدينية، فإنّ تشخيص المراجع للموضوعات التي من هذا النوع أمرٌ غير ملزم إطلاقاً، فلو قال المرجع مثلاً: فلان لا يجوز قراءة كتبه؛ لأنّ كتبه هي كتب ضلال، فهذا تشخيص موضوع، ولا يُلزم أحداً حتى مقلّديه ما لم يقتنعوا معه بأنّ مضمون هذه الكتب هو الضلال فعلاً»، وهذا بغضّ الطرف عن وجود حكم للحاكم في هذه المسألة؟ وما قيمة الفتوى إذا كانت لا تلزم أحداً إلا بعد الاقتناع بحقيقة المسألة؟ وعلى أساس قولكم هذا فالمكلّف أساساً لا يحتاج لفتوى إذا اقتنع أنّ هذا الكتاب

كتاب ضلال فعلاً وفق مثالكم المذكور. ولو ترشدوا أخاكم المتطفّل عليكم ببعض أقوال العلماء والمراجع في هذا الشأن.

٣ ـ أيضاً ذكرتم: «أن لا يكون خطابنا الناهي عن الفعل أو الحاثّ عليه مرتبطاً بشخص»، في جميع الأحوال سواء الخطاب موجّه لشخص بعينه أم لعامة الناس أم للمتخصّصين من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أليس هناك فرق بين أن يوجّه الباحث المتخصّص خطابه للمتخصّصين أمثاله وبين أن يعرضه على عامة الناس الذين هم أساساً مكلّفون بالالتزام بفتاوى المراجع دون التحسّس من الآخرين ونشر ثقافة الاختلاف وتعدّد الآراء؟ هذا بالنسبة للمتخصّصين، أما للعامة من الناس فهل يحقّ لأمثالي من غير المختصّين بأن أكتب ما أشاء وأقول بأنّها رؤيتي للموضوع وأضعها مقابل الفتاوى الواضحة للمختصّين والمراجع؟ وأقول ذلك من واقع نعيشه، فكلّ شخص أمسك قلمه وقال أرى أنّ ذلك يجوز وهذا لا يجوز، وغلب عليها الذوق والمزاج سواء في التطبير أو غيره.

● ذكرتم نقاطاً وهي:

أ ـ عندما يصدر المرجع فتواه، يعمل المكلّف بما هو ظاهر الفتوى أو المستفاد ممّا وصله من القرائن والشواهد، فإن اشتملت الفتوى أو قرائنها المتصلة أو المنفصلة على ما يفيد كونها مجرّد تشخيص غير ملزم، لم يلزمه العمل بها ما لم يقتنع بمضمونها، وإلا فالمفترض العمل بها قاعدةً. ولو التبست عليه الأمور أمكنه توجيه سؤال إلى مرجعه لرفع هذا الالتباس.

ب ـ الفتوى إن كانت نابعةً من الاجتهاد في النصوص فقيمتها في كونها تعبّر عن اجتهاد الفقيه، فيرجع إليه المكلّف ليقلّده في اجتهاده هذا، وهذا واضح.

وامّا إن رجعت إلى تشخيص موضوع، فلا قيمة لهذا التشخيص (الذي لا يعبّر عن حكم الحاكم) ما لم يكن الموضوع من الموضوعات المستنبطة، مثل تعريف حقيقة الغناء لا مصداق الغناء، أو تعريف حقيقة الخمر، وهل هي مطلق المسكر أم خاصّة ببعضه أم لا؟ ففي سائر الموضوعات غير المستنبطة لا حجيّة لكلام الفقيه بما هو فقيه.

ويمكنكم مراجعة الجذور الاجتهادية لهذه المسألة في بحوث الفقهاء في باب التقليد والاجتهاد عند حديثهم عن دائرة التقليد وعن التقليد في أصول الدين والموضوعات وأصول الفقه وغير ذلك مما ذكره السيد اليزدي في العروة الوثقى، وعلّق عليه الشرّاح والفقهاء والمحشون والباحثون.

وأمّا قيمة كلامه في هذه الحال، فتكمن في بيان قناعته التي قد توجب قناعة الآخرين واطمئنانهم لتشخيصه، فإنّ تشخيصه قد يؤثر في قناعات الناس فيعملون بتشخيصهم الذي بُني على اطمئنانهم بتشخيصه، لا أنّهم يعملون تعبّدًا بتشخيصه كما هي قضيّة الفتوى وفق المعروف.

ج ـ إذا كانت فتوى الفقيه تُلزم مقلّديه فما هو الدليل على حرمة أن يكتب شخص كتاباً في الآثار الإيجابية للتطبير مثلاً من الزاوية الاجتماعيّة؟ فهو لا يدعو أحداً لترك الالتزام بفتوى مرجعه، بل يبيّن رأيه المنسجم مع فتوى مرجعه أو تشخيص مرجعه المقتنع هو به، ولا يستخدم أسلوب العنف أو القهر أو الفرض على أحد، فما هو الدليل على الحرمة حتى لو نشره بين الناس؟

نعم، إذا كان بحثاً اجتهادياً فيلزمه أن يكون متخصّصاً في الشريعة حتى يقول ويعطي رأيه؛ لأنّ ذلك يكون من التقوّل بغير علم على الله تعالى وهو محرّم، أما وأنّه يختلف العلماء في تشخيص الموضوعات فما الذي يمنع زيداً من الناس أن

يساهم في التشخيص إذا كانت له خبرة دراسة حيثيات الموضوع من الزاوية الاجتماعية أو السياسية أو غيرها، فالسياسي قد يرى الموضوع بدرجة أكثر خبرويّةً من الفقيه نفسه الذي لا خبرة له أحياناً بالسياسة، وأيّ ضير في ذلك؟ لاسيما مع اختلاف الأنظار في التشخيصات.

وأمّا قولكم بأنّ كل شخص يقول مزاجه فهذا أمر آخر، فنحن لا نتكلّم عن فوضى إعطاء الرأي، لكن نتكلّم عن شخص لديه خبرة حياتية ومقدرة على تشخيص الموضوع المتنازع عليه من موقع خبرته الاجتماعية وعلاقاته وثقافته الواسعة ولو لم يكن فقيهاً، فما هو الدليل على حرمة أن يكتب كتاباً يبيّن فيه مضارّ التطبير الطبيّة مثلاً أو تأثيراته السلبية على تديّن الناس الآخرين بالإسلام ما دامت القضية تشخيص موضوع أو كانت قضيّة مختلفاً فيه وكان هو منتمياً بتقليده إلى من يوافقه في هذا الرأي بحسب النتيجة؟ نعم لو لم يملك الخبرة فقد لا يحقّ له القول بغير علم وهذا أمرٌ آخر.

٤٤٢. الموقف الشرعي من حلق اللحية

السؤال: ما هو حكم حلق اللحية برأيكم؟ وما هو موقف العلماء من حلق اللحية؟

● ذهب بعض الفقهاء إلى حرمة حلق اللحية، وهو ما صار مشهوراً بين المتأخّرين، وبالخصوص منذ بداية القرن الرابع عشر الهجري، إلا أنّ التتبع في كلماتهم يفضي إلى قناعة تامة بأنّ هذا الموضوع لم يكن مطروحاً في الفقه الشيعي الإمامي قبل سبعة قرون هجرية، فلم يتعرّض له الطوسي والمرتضى والصدوق والمفيد وابن إدريس والمحقق الحلي والعلامة الحلي وابن مجد الحلبي وأبو

الصلاح الحلبي وابن زهرة الحلبي وابن البراج وغيرهم من العلماء في القرون السبعة الهجرية الأولى.

ولعلّ أقدم فقيه شيعي تعرّض لهذا الموضوع هو ابن سعيد الحلي (٦٩٠هـ) في كتابه «الجامع للشرائع»، لكنّ عبارته غير ظاهرة في القول بالحرمة، فضلاً عن أن يدّعى الإجماع، والمتأخّرون منذ حوالي القرنين وإن أرسل بعضهم الحرمة إرسال المسلّمات إلا أنّ ذلك لا يدلّ على شيء ما دامت الكتب بين أيدينا غير محتوية على هذا الموضوع فلو كان لبان، هذا فضلاً عن مدركيّة الإجماع الواضحة على تقديره أو على تقدير الشهرة، فلا قيمة لدعوى الإجماع هنا.

بل حتى غير واحد من الفقهاء المتأخّرين بعد اشتهار القول بالحرمة مالوا إلى الكراهة وعدم التحريم، مثل السيد محمد باقر الداماد، والشيخ محمد صالح الجزائري، والسيد مهدي بحر العلوم، والشيخ عباس الرميثي، فيما هو المنسوب إليهم، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ الصادقي الطهراني، والسيد محمد جواد الغروي الإصفهاني وغيرهم. بل لقد توقّف مثل العلامة المجلسي في تحريم حلق اللحية معتبراً أنّ الأخبار الواردة في هذا الموضوع ثمّة نقاش في سندها أو دلالتها (مرآة العقول ٤: ٧٩ ـ ٨٠).

بل إنّ كثيراً من الفقهاء المتأخّرين لم يفتوا بالحرمة في رسائلهم العمليّة، وإنّما احتاطوا وجوباً، مما يكشف عن عدم ثبوت التحريم بشكل حاسم عندهم في القضيّة، مثل السيد الخوئي، والسيد محمود الهاشمي، والسيد علي الخامنئي، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد محمد الروحاني، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد علي السيستاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ

محمد إسحاق الفياض وغيرهم.

نعم، طرح القول بالحرمة في الفقه السنّي في القرون الأولى، ونقل تصريح الشافعي (٢٠٤هـ) بالتحريم، وهناك من ذهب إلى كراهة الحلق دون تحريمه.

من هنا، يظهر أنّ مسألة حلق اللحية كانت مثارة في الوسط السنّي، أما في الوسط الشيعي الإمامي فقد بدأت بالظهور نهاية القرن السابع الهجري، وتركّزت في ظهورها هذا في القرن الرابع عشر الهجري، وفي حالٍ من هذا النوع يقوى إبطال أيّ استناد إلى الإجماع أو الشهرة شيعياً، بل إسلامياً بملاحظة مدركية الإجماع أو الشهرة.

وقد استدلّوا هنا بعدّة أدلّة من الكتاب والسنّة ولكنّها خضعت لمناقشات، وإذا أردتم التفصيل فيمكنكم مراجعة كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ١٤٣ ـ ١٩٢)، حيث ستجدون المشهد الفقهي في القضيّة بالتفصيل.

والذي استنتجته شخصيّاً بعد تلك الدراسة، هو أنّ كلّ الأدلّة التي ذكروها تخضع للنقاش، وأنّ الموقف هو أنّ مسألة طول اللحية وجماليّتها أمرٌ عرفي، تتّبعُ فيه الأعراف بما تحمله من أذواق، فالمطلوب هو حُسن المنظر وجمال المظهر، فإذا كان شدّة طولها يعدّ قبحاً كان المستحسن جزّها أو تقصيرها بالمقدار الذي يُظهر الإنسان بالمظهر الطاهر والنظيف والجميل، وإذا كان العكس كان الحكم بالعكس تماماً.

وبما أنّنا لم نعثر على موقف شرعيّ حاسم بالعنوان الأولي في موضوع اللحية، لذا تجعل قضية اللحية في وجودها وعدمها وطولها ومقدارها تحت العمومات الواردة في التزيّن والتجمّل، الأمر الذي يجعل الموضوع عرفياً عقلائياً، مما قد يستدعي إطالتها حيناً أو تقصيرها حيناً آخر، أو جزّها وحلقها ثالثة بحسب

الزمان والمكان.

وبناءً عليه، لا يحرم حلق أو تخفيف لحية الآخرين مع رضاهم؛ لفرض حلّية الفعل في نفسه، ويجوز أخذ الأجرة على ذلك؛ لفرض كون متعلّق الإجارة سائغاً شرعاً، فتشمله عمومات الإجارة والعقود، كما أنّ حلق اللحية للنفس أو للغير لا يكون فسقاً حتى يحكم بفسق صاحبها، بل يظلّ وضعه على حاله؛ لفرض جواز الحلق، وتجوز الصلاة خلفه، كما أنّ بيع وشراء بل مطلق التعامل بأدوات الحلاقة الخاصّة بحلق اللحية أو معاجينها لا مانع منه شرعاً، وكذا إصلاحها على تقدير خرابها، ولا فرق في كلّ ما ذكرناه بين حالات الحرج والضرر أو استلزام عدم الحلق الاستهزاء أو الإهانة أو عدم استلزام ذلك كلّه. ولا فرق في جواز الحلق بين أنواعه وأدواته بالموس أو آلة أخرى أو النتف أو وضع بعض المستحضرات أو حتى بالأشعة، سواء لزم من ذلك عدم إمكان نباتها بعد ذلك أو عدمه، ما لم يلزم الضرر أو عنوان ثانوي آخر ملزم. والله العالم بأحكامه، وعلى كلّ مكلّف العمل باجتهاده أو تقليده.

٤٤٣. أخذ المشايخ والعلماء الحقوق الشرعية والأخماس لأنفسهم!

السؤال: هل يوجد في الإسلام نصّ ديني يلزم بإعطاء الحقوق الشرعيّة لرجال الدين، وجعلهم من مصارف الخمس والزكاة؟ وأقصد هل يعدّ رجال الدين من مصارف الخمس والزكاة ولهذا نجدهم يستهلكون الحقوق الشرعيّة لأنفسهم أم ماذا؟ وما هي الآية أو الرواية الدالّة على ذلك؟ وهل هي صحيحة السند؟

● ليس هناك في فقه الضرائب الشرعيّة في الإسلام شيئاً اسمه المخصّصات العائدة لرجال الدين، فنحن لا نملك نصّاً شرعيّاً يثبت أنّ رجال الدين يملكون

مخصّصات خاصّة بهم يأخذونها من أموال الخمس والزكاة والجزية والخراج، وهي الضرائب الإسلامية الأساسيّة الأربع. نعم إذا كان عالم الدين فقيراً فيأخذ لكونه فقيراً، مثله مثل سائر الفقراء، وإذا كان مثقلاً بالديون فيأخذ من الزكاة مثل سائر الغارمين من الناس، ولا يوجد في الإسلام ولا في نصوص الكتاب والسنّة نصّاً يضع علماء الدين أو المؤسّسة الدينية في موضع استحقاق مالي مخصّص لهم. وإنّما يدخل في ضمن الأمور الحسبية والارتزاق.

وقد جاءت هذه القضيّة تارةً من فقر بعض رجال الدين وطلاب العلوم الدينية وأنّه إذا لم يعطوا فلن يتمكّنوا من تحصيل العيش الكريم، وأخرى من الفكرة التي تقول بأنّ سهم الإمام من الخمس يصرف في الموارد التي يُعلم فيها برضا الإمام عليه السلام.

وحيث ذهب الكثير من العلماء خلال القرون الثلاثة الأخيرة إلى تسليم سهم الإمام من الخمس للحاكم الشرعي ـ وهي الفكرة (تسليم الخمس للحاكم) التي لا نجد لها حضوراً يُذكر قبل هذا التاريخ في التراث الإسلامي على مستوى سهم الإمام ـ طرحت في العقود الأخيرة مقولة جديدة أخرى تتعلّق بموارد صرف سهم الإمام من قبل الحاكم الشرعي، فقد وضع بعض المراجع الكبار رحمهم الله في رسالتهم العمليّة قبل أكثر من نصف قرن، نصّاً في بحث مصرف الخمس من كتاب الخمس من فقه العبادات، قضى فيه بأنّ «.. من أهم مصارفه (يقصد سهم الإمام من الخمس) في هذا الزمان الذي قلّ فيه المرشدون والمسترشدون إقامةُ دعائم الدين ورفع أعلامه، وترويج الشرع المقدّس، ونشر قواعده وأحكامه، ومؤونة أهل العلم الذين يصرفون أوقاتهم في تحصيل العلوم الدينية، الباذلين أنفسهم في تعليم الجاهلين، وإرشاد الضالّين، ونصح المؤمنين

ووعظهم، وإصلاح ذات بينهم، ونحو ذلك مما يرجع إلى إصلاح دينهم وتكميل نفوسهم، وعلوّ درجاتهم عند ربّهم تعالى شأنه وتقدّست أسماؤه..» (السيد محسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٤٨٤).

هذا النصّ يُدخل مؤونة علماء الدين بشكل رسمي في أولويّات مصارف الخمس، لا في أصل مصارفه، فبعد قوله بضرورة تقديم الأهم على المهم يجعل الأهمّ في هذا الزمان هو مصارف الحوزات العلميّة والشأن الديني.

وقد درج كثير من العلماء على هذا النصّ ومنهم بعض المراجع الحاليّين (راجع: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٤٨؛ وجواد التبريزي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٥؛ والاشتهاردي، مدارك العروة ٢٣: ٤٥٦؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٣٨٨؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٣؛ والروحاني، منهاج الصالحين ١: ٤٦٩؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٨٥ ـ ٨٦؛ والهاشمي الشاهرودي، منهاج الصالحين ١: ٣٧٥؛ وانظر: محمد باقر الصدر في التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم، حيث يظهر منه عدم النقد، والموافقة..)، وتحوّل هذا النصّ إلى ثقافة وواقع معاً، فماذا أعني بالثقافة والواقع؟

أعني أنّ سهم الإمام عندما يأتي إلى المرجعيّة الدينية (في كثير من رجالاتها لا جميعهم)، فهو يصرف بحساب الأولويات بشكل تلقائي، وحيث إنّ الأولوية هي للشأن الديني ومؤونة رجال الدين، فمن الطبيعي أن يتمّ توزيع هذا المال من المرجعيّة التي هي رأس الهرم على الطبقة التالية لها، وهي طلاب العلوم الدينية ورجال الدين، ثم يأتي دور سائر مصارف الخمس وفق منطق الأولويات هذا، وهذا معناه أنّ الخمس يصرف أولاً وبالذات على رجال الدين، وثانياً ولاحقاً على سائر الفقراء والمساكين والمحتاجين واليتامى وعلى المؤسّسات

الخيرية والرعوية والتربوية وغير ذلك.

أرجو أن يتوقّف القارئ الكريم بروح موضوعيّة وصبورة مع هذا الأمر، فليس بسيطاً أبداً؛ لأنّه يعني أنّ الكتلة المالية الضخمة التي تصل إلى المرجعية ستذهب إلى المشايخ أنفسهم، وما بقي سيذهب إلى عامّة الناس، ولعلّ هذا أحد أسباب عدم وجود مؤسّسات تربوية وخيرية وخدماتية لعموم الناس من قبل بعض المرجعيّات الدينية، إذ هذه نتيجة طبيعية لهذا السلّم من الأولويات.

فافترض أنت أنّ مبلغاً من المال قد أتاك وأنّ الأولويات عندك هي صرف هذا المبلغ على زوجتك وأولادك، ثم الصرف على إخوتك، فعندما يكون المبلغ محدوداً فمن الطبيعي أن يكون نصيب الإخوة أقلّ من نصيب الزوجة والأولاد، فنحن اليوم نتحدّث عن رقم كبير من رجال الدين، يفوق المائة ألف رجل دين شيعي في العالم، إنّ احتياجاتهم ليست بالقليلة (لاسيما مع عدم وجود مردود مالي من الصرف على أغلبهم غير الخمس نفسه). أضف إليها حاجات القضايا الدينية كطباعة كتب والتبليغ وبناء الحوزات وغير ذلك، إنّ أموال الأخماس ـ لاسيما في ظلّ حالة اللاتنظيم في جمعها وتداولها ـ سوف يضيع كثير منها وسط حاجات طلاب العلوم اليوم، فلو أنّ كلّ رجل دين أعطيته ما هو أقلّ من حاجته، وافرض أنّنا أعطيناه ثلاثمائة دولار شهريّاً مع حسابات الطبابة وغيرها، فإنّ المبلغ المصروف شهريّاً هو ثلاثين مليون دولار، أي إنّك في السنة ستصرف ٣٦٠ مليون دولار، وما زلت لم توفّر قوت سنة رجال الدين، هذا فضلاً عن مصارف لا تعدّ ولا تحصى ترجع للحوزات العلميّة غير الاستهلاك اليومي لكلّ شخص من رجال الدين، وإذا ضممنا لهذا أزمة الفساد المالي والإداري القائمة، فإنّ ما سينتج عن هذا كلّه هو تلاشي مئات ملايين الدولارات قبل أن يصبح

حال رجل الدين حسناً، في مقابل قلّة حضور أموال الخمس في وسط الناس على مستوى المؤسّسات الخدميّة لو حسبنا المسألة بشكل نسبي.

فنحن نعرف أنّ الكثير من مراجع الدين رحلوا عن الدنيا وما تركوه ـ غير الصرف على رجال الدين ـ هو مستوصف واحد أو مستشفى واحدة أو مدرسة واحدة، وهذه أرقام بسيطة جدّاً لا قيمة لها بحساب الخدمات الاجتماعيّة والمالية لعموم الناس.

هذا كلّه مضافاً إلى ذهاب الكثير من الفقهاء إلى عدم جواز الاستثمار في أموال الخمس بل يجب صرفها على مواردها لا التجارة بها والاستثمار وما شابه ذلك. وهذا كلّه أيضاً بصرف النظر عن المؤسّسات التي تستهلك مبلغاً كبيراً من المال دون إنتاج مالي أو عائد مالي يُذكر. وقد كشفت الأزمة الاقتصادية الأخيرة في بعض البلدان عن حجم الاستهلاك المالي الضخم للمؤسّسات الحوزويّة، بما لا مجال للحديث عنه الآن.

وهذا أيضاً غير أنّ الصرف على رجال الدين غير مشروط في كثير من الأحيان بفقرهم؛ لأنّ الحاكم الشرعي يصرف من سهم سبيل الله باعتبار أنّ الصرف على رجال الدين هو لتقوية الدين وسبيل الله، ولهذا لا يشترط في طالب العلم عند كثيرين أن يكون فقيراً، بل يمكنه أخذ الأموال ولو من دون فقر شرعي، وهناك تفصيلات ومواقف في هذه النقطة الأخيرة لا نطيل فيها الساعة.

حسناً، ماذا أريد أن أقول؟ أريد أن أقول: إنّ المفهوم الذي وضع في (منهاج الصالحين) وما لحقه أو سبقه من ممارسات، جعل طالب العلم يعتبر أنّ مصاريفه هي من المؤسّسة الدينية بحكم كونه منتمياً لهذا السلك، لا بحكم كونه يعمل فيأخذ مقابل عمله بالضرورة كسائر الموظفين، وهذا ما يدفعه دوماً لتوقّع

الحصول على المال من الأخماس والزكوات والأوقاف والأعطيات؛ لأنّ المفروض أن مؤسّسةً كبيرة مثل المرجعيّة الدينية ترى أنّه من أولوياتها الصرف عليه، فعندما يكون طالباً للعلم تصرف هذه المؤسّسة عليه، وعندما يرجع إلى بلده يأخذ منها أيضاً بحكم وكالته في الخمس، فهو عمليّاً ما زال يأخذ المال من هذه المؤسّسة.

هذا كلّه يؤدّي بشكل تلقائي إلى نظام صرف هرمي لأموال الخمس وأمثالها، لا لنظام صرف مسطّح، لاسيما وأنّ الفقهاء لا يشترطون من الناحية الشرعية توزيع أموال الزكاة والخمس على الأصناف بالسويّة (وهو ما يسمّى بالبسط بحسب الاصطلاح الفقهي)، فلو كان عندي مبلغ مليون ليرة لبنانية من الحقوق الشرعيّة فلا يجب صرفها على اليتامى والفقراء والمساكين وفي سبيل الله و.. بالتقسيم المتساوي أو المتفاضل، بحيث يأخذ كلّ مصرف مائة ألف ليرة مثلاً، بل يمكن صرف المبلغ كلّه على سهم سبيل الله فقط، والذي منه ـ في كثير من الأحيان ـ الصرف على الحوزات العلميّة.

هذا هو ما كرّس مفهوم الارتباط بين الخمس والمشايخ الكرام، وإلا فليس هناك ارتباط شرعي نصّي في هذا السياق، والقضيّة تتبع مدى أفق الحاكم الشرعي وخططه المالية الاستراتيجيّة ومعايير الأولويات عنده، وكلّها قضايا زمنيّة متحرّكة، ولهذا نجد الإمام الخميني يعلّق على هذه القضيّة بالقول: «.. سهم الإمام عليه السّلام من الخمس، فإنّه بناءً على كونه ملكاً للإمام عليه السّلام، لا دليل على ولاية الفقيه عليه، ولذا تشبّثوا فيه بأمور غير مرضيّة، وادّعى بعضهم العلم برضا الإمام عليه السّلام بتلك المصارف المعهودة لحفظ الحوزات العلميّة ونحوها. وليت شعري، كيف يحصل القطع بذلك؟! أفلا

يحتمل أن يكون الصرف في بعض الجهات أرجح في نظره الشريف عليه السّلام، كالصرف في ردّ الكتب الضالّة الموجبة لانحراف المسلمين، ولاسيّما شبّانهم، وكالصرف في الدفاع عن حوزة الإسلام. إلى غير ذلك ممّا لا علم لنا به؟! فدعوى القطع لا تخلو من مجازفة. ثمّ لو فرض قطع الفقيه بالرضا، لكنّه لا يفيد ذلك لغيره؛ فإنّ كلّ آخذ لابدّ له في صحّة تصرّفه من القطع برضاه، وليس الأمر مربوطاً بالتقليد ونحوه كما هو ظاهر» (كتاب البيع ٢: ٦٥٥، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ).

فالإمام الخميني يُقحم هنا قضيّة الدفاع الثقافي ومواجهة الغزو الثقافي، وكذلك قضيّة الجهاد، في حساب الأولويات، ولا يرى أنّ الأولويات هي دوماً الصرف على علماء الدين لكي يدرسوا ويعيشوا، حتى لو كان الآلاف منهم لا يقوم بنشاط يُذكر، بحيث لا يتناسب ما يأخذه من المال كلّ سنة مع ما يقدّمه للإسلام من خدمات.

ولهذا وغيره، أجد نفسي داعياً للمبالغة في الاحتياط في صرف الأموال الشرعيّة، إن من قبل الحاكم أو من قبل المستلم للمال لنفسه، وإعادة النظر في الأولويّات ودراسة الواقع الحالي بعمق وبرؤية شمولية ومستقبليّة، وهذا ما يستدعي قراءة مختلفة تماماً للنظام المالي في المؤسّسة الدينية وكيفية إعطاء الوكالات، وقضايا أخرى كثيرة نتركها لمناسبة أخرى.

٤٤٤. معنى الإجماع والشهرة، الفرق بينهما، وقيمتهما الاجتهاديّة

السؤال: ما هو المقصود بالإجماع؟ وهل هو متحقّق فعلاً؟ وهل هو نفس الإجماع الذي يقرّه أهل السنّة والجماعة؟ وما هو المقصود برأي مشهور الفقهاء؟

وهل يفرق عن الإجماع؟ وكيف يُعدّ الإجماع من مصادر التشريع؟.

● توجد هنا مجموعة نقاط أشير سريعاً إليها، فالموضوع أكبر من معالجته في جواب عن سؤال:

١ ـ الإجماع مصطلح يقصد منه معاني كثيرة في التراث الإسلامي طبقاً لاستعمالاته في كلمات فقهاء المسلمين وأصوليّيهم، فالأصل فيه اتفاق الأمّة على حكم معيّن، كما هو مفاد الحديث الوارد في حجيّته من طرق أهل السنّة، لكنّهم وجدوا أنّ اتفاق الأمّة لا يقع ـ من جهة ـ إلا نادراً، كما أنّ دخول عوام المسلمين لا يترك أثراً ـ من جهة ثانية ـ على المستوى المعرفي في الإجماع، لهذا ذهبوا إلى القول بأنّه اتفاق العلماء، ثم ضيّقوه إلى اتفاق علماء طائفة معيّنة.

وأطلق الإجماع بمعاني اصطلاحية أبرزها:

أ ـ اتفاق بعض العلماء بما يوجب الحدس والكشف عن موقف النبي أو الإمام، لاسيما إذا كانوا متقدّمين زمناً وقريبين من عصر النصّ، وهذا ما يسمّى بالإجماع الكشفي أو الحدسي، وهو الإجماع المعتَمَد عند المتأخّرين من العلماء، والذين صاغوه على مثل يد السيد الصدر بطريقة حساب الاحتمالات.

ب ـ الاتفاق الذي يكون المعصوم فيه أحد المتفقين، وهو ما يسمّى بالإجماع الدخولي، وهو نظرية إماميّة معروفة سابقاً يمكن القول بأنّها هُجرت اليوم.

ج ـ اتفاق العلماء ولو في زمان واحد، حتى لو كان زماناً متأخّراً، على حكم معيّن، وهذا ما يسمّى بالإجماع اللطفي، حيث يرون ـ كالشيخ الطوسي ـ أنّ الإمام لا يمكن أن يترك الأمّة على ضلال، فلابدّ أن يخرق إجماعهم ويثير الجدل بينهم لطفاً.

د ـ اتفاق العلماء بمرأى ومسمع المعصوم دون أن يبيّن الرأي الحقّ، فإنّ

سكوته كاشف الصحّة، وهو ما يعبّر عنه أحياناً بالإجماع التقريري.

وهناك الكثير من صيغ الإجماع ومقولاته وتقسيماته، لاسيما عند أهل السنّة، لا حاجة للتعرّض لها.

٢ ـ الإجماع متحقّق بالتأكيد في الكثير من الأحكام الشرعيّة، مثل وجوب الصلاة، لكنّ السؤال ليس عن تحقّق الإجماع وإنّما عن تحقّق إجماع حجّة بحيث يكون له الدور في الكشف عن موقف الشريعة وإثبات حكم شرعي، إذ مشكلة الإجماعات تتركّز في أمور أبرزها:

أولاً: صعوبة التحقّق من حصول الإجماع في المسألة، نظراً لضياع الكثير من مواقف العلماء عبر التاريخ.

ثانياً: وجود مستندات أخرى تدلّ على الحكم الذي أجمع عليه العلماء، الأمر الذي يحوّل الإجماع إلى إجماع مدركي أو محتمل المدركيّة، يصعب القول بكشفه عن موقف الشريعة. فالإجماع المعتبر ليس هو الإجماع المدركي ـ على ما هو التحقيق ـ بل هو الإجماع التعبّدي أو ما يسمّى بالإجماع الأعمى. ويندر أن تجد مسألة لا يكون مع الإجماع فيها مستندٌ أو دليل آخر، يحتمل أنّ المجمعين استندوا إليه في فتواهم، ونتيجة هذين السببين تراجع دليل الإجماع تراجعاً عظيماً في القرنين الأخيرين، واشتهرت المقولة التي تقول: «المنقول منه غير حجّة، والمحصّل منه غير حاصل».

لكن رغم تدهور قيمة الإجماع والشهرة نظريّاً عند متأخّري العلماء، إلا أنّ الإجماع والشهرة ما زال لهما تأثير نفسي كبير على الفقيه، إمّا بدفعه للاطمئنان بحكم شرعي وافق عليه المجمعون، أو بمنعه عن الاطمئنان بحكم شرعي خالفوه، ولهذا نجد أنّ الكثير من الاحتياطات الوجوبية في الرسائل العمليّة

ترجع إلى وجود إجماع أو شهرة منعا الفقيه من البتّ على خلافهما، شعوراً منه بوحشة الانفراد أو مخالفة المشهور كما يقولون.

وإنّني أعتقد بأنّ أحد مفاتيح انطلاق الاجتهاد الإسلامي اليوم ونهوضه هو التحرّر من مفاهيم الإجماع والشهرة التي لا قيمة مستقلّة لها إلا في حالات قليلة محدودة جدّاً. والتحرّر لا يعني إلغاء الإجماع والشهرة بالمطلق، بل عدم الخضوع لهما حيث لا مبرّر منطقي من الناحية النظرية لذلك.

٣ ـ إذا أخذنا في الإجماع المعيار الكمّي، وهو اتفاق الكلّ مثلاً، فإنّ الشهرة ستعني اتفاق الأكثر، وإذا أخذنا في الإجماع المعيار الكيفي، وهو كشفه عن الموقف الشرعي بنحو اليقين، فسوف تكون الشهرة كشفاً عن الموقف الشرعي من تظافر آراء العلماء بنحو الظنّ. وعليه فيمكن أن تكون الشهرة بالمعنى الكمّي إجماعاً بالمعنى الكيفي، وفقاً لتعدّد المعايير، ولهذا إذا أفادت الشهرة الظنَّ بعد أخذنا بالمعيار الكيفي ـ كما هو مشهور المتأخّرين ـ فلن تكون حجّةً إلا بدليل خاصّ، ولهذا أسقط أكثر المتأخّرين الذين يعملون في الإجماع بالمعيار الكيفي حجيةَ الشهرة؛ لمناقشتهم في وجود دليل خاصّ على حجية الظنّ الذي تفيده.

٤ ـ إنّ الإجماع دليلٌ مستقلّ عند بعض المسلمين؛ لأنّ الأمّة لا تتفق على الخطأ والضلالة، لكنّه عند مشهور العلماء المتأخّرين ـ لاسيما الشيعة ـ ليس دليلاً مستقلاً، بل هو مجرّد كاشف عن موقف النبيّ، أي هو كاشف عن السنّة وليس دليلاً في عرضها، وبعبارة أخرى يكون الإجماع كاشفاً عن الدليل الشرعي لا كاشفاً عن الحكم الشرعي.

ولهذا فالتقسيم الرباعي لمصادر الاجتهاد والاستنباط، وهو الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، ليست تقسيماً صحيحاً أبداً، وفقاً للمعايير العلمية، وإن كان

مشهوراً متداولاً، وأغلب الظنّ أنّه أخذ من أهل السنّة ودخل الاجتهاد الشيعي من طرفهم، وإلا فمصادر الاجتهاد هي: الكتاب والسنّة والعقل، على خلاف في الأخير بين العلماء المسلمين.

٤٤٥. تحليل الخمس في عصر الغيبة: معناه، دليله، وسبب هجرانه

السؤال: وفّقكم الله شيخنا الفاضل في خدمة المؤمنين، وزادكم من علمه الذي قلّ أن نرى نحن الشباب من هو بمثل مقامكم العلمي ودرايتكم الفقهيّة أن يكون على هذا القدر من التواضع والموضوعيّة والنزاهة العلميّة في نقل كلّ الآراء، لدرجة أنّنا نشعر بأنّنا نقرأ موسوعة ثقافية علميّة عند كلّ سؤال فقهي يأتيكم، فكثّر الله من أمثالك. شيخنا الفاضل، سؤالي يخصّ موضوع الخمس لدى الشيعة، لقد سمعت أنه كانت هناك آراء شيعيّة تقول بحلّية الخمس للشيعي في عصر الغيبة، ومن ضمن من كان يقول بهذه الآراء المحقّق الأردبيلي. ما مدى صحّة هذه الأقوال؟ وما قوّة هذه الآراء وسبب انقراضها حالياً؟ وما رأيك شخصيّاً بالموضوع؟

● ذهب بعض العلماء الشيعة إلى القول بأنّ سهم الإمام من الخمس ـ على الأقلّ ـ قد حلّل من قبل الأئمّة لشيعتهم، ومعنى التحليل ـ بناءً على وجهة النظر هذه ـ هو أنّ الأئمّة أبلغوا الشيعة بأنّهم لم يعودوا يريدون منهم الخمس، وأنّ هذا المال الذي تعلّق بذمّة الشيعة للأئمّة قد صاروا في حلّ منه، وبهذا يسقط وجوب الخمس في سهم الإمام على الأقلّ عن جميع الشيعة في عصر الغيبة.

وقد نُسب هذا القول إلى مجموعة من العلماء، منهم سلار الديلمي ـ وقد يناقش في صحّة النسبة إليه ـ والسيد العاملي صاحب مدارك الأحكام، والفاضل

الخراساني، والفيض الكاشاني، والمحدّث البحراني، والحرّ العاملي على تفصيل عنده، وغيرهم من العلماء.

ووقعت نقاشات طويلة في هذه القضيّة التي مستندها عندهم مجموعة من الأحاديث المرويّة عن بعض أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ وعمدتها ستّ روايات معتبرة عندهم ـ ومن جملة هذه المناقشات أوجز لكم ما يلي:

١ ـ ما هو الشيء المحلَّل من قبل الأئمّة للشيعة؟

أ ـ فهناك من ذهب إلى أنّ المحلّل هو المناكح فقط.

ب ـ وهناك من ذهب إلى أنّ المحلَّل هو المناكح والمتاجر والمساكن.

ج ـ ومنهم من ذهب إلى أنّ المحلَّل هو الأنفال لا غير.

د ـ ومنهم من ذهب إلى أنّ المحلَّل هو مطلق ما للإمام من حقوق ماليّة على الناس.

هـ ـ ومنهم من خصّه بخمس أرباح المكاسب، لا مطلق الخمس.

و ـ ومنهم من أنكر التحليل مطلقاً بهذا المعنى، ونفى أن يكون الإمام قد حلَّل شيئاً من حقوقه أبداً، وفسّر التحليل ـ وهو رأي مشهور المتأخّرين والمعاصرين ـ بأنّ المراد منه تحليل الخمس الذي في أيدي الناس (لاسيما غير الشيعة) عندما يصلك، فلو أنّك اشتريت مثلاً من زيد شيئاً وكان زيد لا يخمّس ماله، فالمفروض أنّ كلّ عين من أعيان أمواله هي شركة بينه وبين الإمام؛ لأنّ للإمام فيها الخمس، فإذا أنت حصلت عليها فالمفروض أنّ خمس ما حصلت عليه هو للإمام مثلاً، وهذا حلّله لك الأئمّة، فلا يجب عندما يتاجر الإنسان في معاملة ما مع الآخرين ممّن لا يخمّس.. لا يجب عليه إخراج الخمس من هذا المال فوراً، إلا بعد أن يمرّ عليه الحول ولا يستعمله أو يحتاج إلي.

وهذا الفهم للتحليل هو الذي أطاح بالنظرية التي أسقطت الخمس في عصر الغيبة؛ إذ فسّر نصوص التحليل بمعنى مختلف تماماً، وهو الذي اعتمده الكثير من العلماء المتأخّرين، ولهذا أعرضوا عن نظريّة التحليل السابقة.

٢ ـ المعروف من مذاهب التحليل هو إطلاق التحليل للمساكن والمتاجر والمناكح. وطبعاً يوجد عندهم بحث في معنى تحليل المناكح، فبعضهم فسّره بأنّه تحليل الإماء اللواتي غُنمن في الحرب؛ لأنّه يفترض كون خمسهنّ له عليه السلام، وبعضهم فسّره بمعنى تحليل الخمس في مهور الزوجات لا غير. وقد وقعت مناقشات طويلة في معنى تحليل المتاجر والمساكن سعةً وضيقاً لا نطيل فيها هنا.

٣ ـ هل هذا الحكم بالتحليل حكم شرعي أم أنّه حكم صدر من المالك الذي هو الإمام فيكون إباحة مالكيّة لا إباحة شرعيّة؟ بل اختلفوا في أنّها إباحة لهذا المال أو تمليك لهذا المال؟ فالخمس الذي سقط هل هو مباح لك أم أنّك تملكه أيضاً؟ وهذه كلّها أبحاث طويلة أفاضوا فيها.

ووفقاً للقول بأنّ ذلك ليس حكماً شرعيّاً، بل هو إباحة مالكيّة، سعى منكرو التحليل للقول بأنّ نصوص التحليل وردت عن بعض الأئمّة عليهم السلام، وبالخصوص الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الجواد، فيكون هذا البعض قد أحلّ لشيعة زمنه ما له من الخمس عليهم، تحليلاً من المالك لماله للآخرين، فلا يشمل الشيعة الذين جاؤوا في عصر الإمام اللاحق، ما لم نعثر على نصّ لهذا الإمام اللاحق يحلّل فيه ماله للشيعة أيضاً، والمفروض عدم ثبوت نصّ في هذا الصدد معتبر سنداً يتعلّق بالإمام الثاني عشر، فلا يكون قد صدر تحليل من الإمام الثاني عشر بخصوص ما له من حقّ الخمس على الناس، فيبقى حكم الخمس شرعاً ساري المفعول. وهذا أيضاً عنصرٌ آخر أطاح بنظرية التحليل

العامّة من وجهة نظر المعاصرين.

هذا، وأمّا ما أميل إليه بنظري القاصر ـ وهو مجرّد ميل علمي ولا أجزم به الساعة ـ فهو أنّ أصل الخمس في أرباح المكاسب جاء تشريعاً ولائيّاً من قبل بعض الأئمّة لمصالح زمنيّة اقتضتها ظروفهم التاريخية، ومن ثمّ فليست المسألة في بحث التحليل، وإنّما في إثبات أنّ الأئمة المتأخّرين هل ألزموا شيعتهم بذلك أم لا؟ فإذا ثبت فهو، وإلا فلا دليل يلزم بالخمس في عصر الغيبة أساساً، ولا أقلّ من جعل ذلك بيد الحاكم الشرعي، بحكم ولايته بالمقدار الذي يختاره الفقيه من الولاية، بحيث تشمل مثل هذه الصلاحية (صلاحية سنّ ضرائب مالية غير منصوصة في أصل الشرع) أم لا.

وما أحتمله وأميل إليه قد طرحه كاحتمال أيضاً أستاذنا السيد محمود الهاشمي في بعض كلماته المتأخّرة، وإن كان قد ردّه في بحوث أخرى سابقة له، وعلى أيّة حال فلم يقع منه اختيار هذا القول. كما مال إليه اثنان ـ على الأقلّ ـ من العلماء المعاصرين البارزين بحسب ما سمعته منهما شخصيّاً أو بنقل الثقات بطريقة مؤكّدة عندي.

والمسألة بحاجة لتفصيل لا يسعه المقام، حيث ترتبط هذه النتيجة تارةً بمرجعيّة النصّ القرآني وفقاً لتفسير مختلف لآية الخمس، وأخرى بنظرية عدم التفويض التشريعي لأهل البيت عليهم السلام، وثالثة بعدم وجود خمس أرباح المكاسب في عصر ما قبل الإمام الباقر عليه السلام، ورابعة بنظرية تاريخية السنّة، وخامسة بكون الخمس في أرباح المكاسب ظاهرة عامّة ابتلائيّة، والتفصيل نتركه لمناسبة أخرى.

٤٤٦. حرمة التصدّي للمرجعيّة الدينية والدنيوية في عصر الغيبة!

السؤال: هناك نقاشات تدور في بعض أوساط المثقفين الشيعة حول حجيّة المرجعيّة الدينية للفقهاء في زمن الغيبة، حيث يقولون: إنّ العقيدة الإمامية الاثني عشرية قائمة على نظرية الإمامة المخصوصة المنصوصة بالاسم من قبل الله تعالى حصراً، وهذه الإمامة تتضمّن العصمة المطلقة لمن يتّصف بها، كما أنّ الإمام يمثّل المرجعيّة الدينية (المتمثلة في إعطاء الفهم الواقعي للإسلام، وفي جميع ما تطرّق إليه الإسلام، ومنها أحكام الحلال والحرام) ويمثل الإمام أيضاً المرجعيّة الدنيوية (المتمثلة بسياسة الناس وحكمهم وإدارة جميع مرافق حياتهم)، ويستندون في ذلك إلى الروايات الكثيرة المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في ذمّ من تصدّى للمرجعيّة الدينية ومن تصدّى للفتوى وأحكام الحلال والحرام وغيره، أو المرجعية الدنيويّة ومن تصدّى للحكم ورئاسة الناس وتسنّم السلطة، ويخرجون من كلّ هذه الروايات الكثيرة والمتعدّدة بنتيجة خلاصتها: ١ ـ حرمة تصدّي غير المعصوم للفتوى أو تبيان أحكام الحلال والحرام، بل كلّ مفاهيم ومعارف الإسلام والدين، وبصورة عامة حرمة تصدّي غير المعصوم للمرجعيّة الدينية في غير الأحكام الواقعيّة القطعيّة. ٢ ـ حرمة تصدّي غير المعصوم لتسلّم الحكومة أو رئاسة الناس وإدارة شؤون الناس من خلال رئاسة الدولة، وبصورة عامّة حرمة تصدّي غير المعصوم للمرجعية الدنيويّة. ما رأيكم بهذه الآراء؟ وكيف نتعامل مع من يعتقد بهذه الآراء؟

● في سؤالكم مجموعة نقاط لابدّ لنا من التوقّف بإيجاز عندها:

أولاً: ليس هناك شكّ في أنّ النبيّ وأهل بيته عليهم السلام يجب عليهم ـ وهو من صلاحيّاتهم ـ التصدّي لشؤون بيان الدين وإدارة دين الناس في الحياة،

وأنّ النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وغير ذلك من المفاهيم التي جاء بها القرآن الكريم وبيّنتها السنّة المتواترة.

لكن هل هذه الأدلّة تفيد حصر التصدّي بهم عليهم السلام بحيث تمنع تصدّي غيرهم بالوكالة عنهم؟ إنّ تصدّي الآخرين في عرضهم شيء وتصدّيهم بالوكالة أو النيابة عنهم شيء آخر، فحقّ الحاكميّة سوف نفرض أنّه من مختصّات النبيّ، ثم أهل بيته من بعده، لكن هل تصدّي شخص للحاكمية بإذن من الإمام منافٍ لمبدأ حاكميّة الإمام وحصر الحكم به؟ كلا؛ لأنّ حاكميّة غيره لم تكن في عرض حاكميّته حتى تنافي الحصر، بل هي في طولها حسب رأي أصحابها، فهم لا يقولون لك بأنّ حاكمية الفقيه مثلاً هي حاكميّة في عرض حاكميّة النبيّ، وإنّما يدّعون أنّ هذه الحاكميّة الثابتة للفقيه هي بتوكيل عام أو بتفويض عام من الرسول وأهل بيته، وهذا التفويض حصلنا عليه ـ من وجهة نظرهم ـ من خلال النصوص الدينية، كقوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، وكقوله أيضاً: «اللهم ارحم خلفائي..».

وهذا تماماً مثل نصب الإمام علي عليه السلام شخصاً للقضاء أو والياً على مصر أو بلد، فهل كان مالك الأشتر مثلاً مخالفاً لولاية الإمام عليّ حتى نقول بأنّ ولايته على مصر تنافي حصر الولاية والحاكميّة بعليّ؟ وهل كان أمراء الجند وسرايا الجيش مخالفين لحقّ الحاكميّة النبويّة، مع أنّ لديهم سلطة ورئاسة على من هم دونهم؟! كلّ ما في الأمر هو أنّ هذا توكيل في عصر الحضور وذاك توكيل في عصر الغيبة، فما هو الدليل على بطلان هذا التوكيل وصحّة ذاك؟

أعتقد أنّه قد حصل التباس في فهم نظريّة من يدّعون الحاكمية في عصر الغيبة، فهم يقرّون بأنّ السلطة الأولى هي للمعصوم من قبل الله، لكنّهم يقولون

بأنّ المعصوم قد أمرنا وفوّض إلينا وأوكل إلينا التصدّي لمثل هذه المهمّات عنه بحسب النصّ القرآني ونصّ السنّة الثابت عندهم من وجهة نظرهم، فإذا أردنا أن نناقشهم فعلينا المناقشة معهم في التفويض المدّعى للفقيه أو غيره مثلاً في عصر الغيبة كي يحكم أو يتصدّى للسلطة، لا في أنّ التصدّي ينافي الأدلة الدالّة على حصر الحاكمية بالنبي وأهل بيته. وإلا فهم لا يقولون بممارسة السلطة مع وجود المعصوم، إلا بإذنه.

ثانياً: إنّ معنى المقولة التي نقلتموها هو أنّ الفقهاء لا يحقّ لهم سوى التصدّي للأحكام الواقعيّة، ولو أنت سألتَ الفقهاء عن الأحكام الظاهريّة الظنيّة التي وصلوا إليها، لقالوا لك بأنّها ترجع إلى القطع واليقين، فهم يقطعون بأنّ وظيفة المكلّف في عصر غياب النصوص وضياع الأحكام الواقعيّة الأوّلية هي الأحكام الظاهرية الثانوية، أي أنّ لديهم أدلّة على أنّ ما نسمّيه اليوم بالأحكام الظاهرية الظنيّة أو الظاهرية المعتمدة على الأصول العمليّة، أنّ هذه الأحكام وإن كانت ظنيّةً من حيث تطابقها مع الأحكام الواقعيّة الأوليّة وعدمه، لكنّها يقينيّة من حيث إنّ المكلّف ملزمٌ بها حيث لا تتضح له الأحكام الواقعيّة.

فلو غصنا قليلاً في البُنية الفلسفية لمقولات الفقهاء والأصوليين هنا فسوف تصبح الأحكام الظاهرية يقينيةً أيضاً في أفق الظاهر (المسمّى بالواقع الثانوي)، لا في أفق الواقع الأوّلي، فما الفرق إذاً بينها وبين الأحكام الواقعيّة الأوّلية المتيقّنة مادام اليقين موجوداً فيهما؟ وما هو الدليل على التمييز بين هذين النوعين من الأحكام؟ ولماذا جاز لهم التصدّي للمرجعية في الأحكام الواقعيّة الأوليّة اليقينية ولم يجز لهم التصدّي في الأحكام الواقعيّة الثانويّة (الظاهرية) التي يقطعون بأنّها وظيفة عملية في عصر غياب الواقع التشريعي الأوّلي؟ هذه كلّها أسئلة يجب أن

نجيب عنها قبل تبنّي هذه الفكرة المشار إليها أعلاه في سؤالكم.

ثالثاً: لو أردنا أن نُخلص للفكرة المشار إليها أعلاه، لكان ينبغي القول بسدّ باب الدين في كلّ ما هو غير متيقّن، أي أنّ كلّ ما هو غير يقيني يجب عدم بيانه للناس ولا يجوز بيانه. حسناً، ما هو الدليل على هذا الحكم؟ وهل هو يقيني أم لا؟ وإذا لم يكن يقينيّاً فكيف جاز لأصحاب هذه النظرية بيانه ودعوة الناس إليه، ولم يجز للمراجع بيان ما هو غير يقيني في اجتهاداتهم؟ هذه أيضاً أسئلة لابدّ من الوقوف عندها كثيراً. فهل نصوص النهي عن الإفتاء أو نصوص النهي عن الرئاسة يقينيّة متواترة؟! وكيف؟! هذا يجب توضيحه بشكل منهجي. وسيأتي التعليق على دليلهم هنا.

رابعاً: لقد أخذ أصحاب هذه الفكرة النصوص الدالّة على حرمة التصدّي للفتيا بوصفها مانعاً عن التصدّي للمرجعيّة الدينية، لكن لم يبيّنوا لنا كيف كانت هذه النصوص خاصّةً بالأحكام الظنيّة؟ وهل عنوان الفتيا الوارد في هذه النصوص موضوعٌ لغة وعرفاً للأحكام الظنيّة والاجتهادات غير اليقينيّة أم أنّ هذه الكلمة تشمل ما توصّلتَ إليه باليقين وما توصّلت إليه بالظنّ المعتبر عندك؟

لو أنّ إنساناً توصّل لألف حكمٍ شرعي باليقين من وجهة نظره، وأصدر رسالةً عمليّة بهذه الأحكام الألف، ألا يسمّى في العرف واللغة (ولنترك المصطلحات الحادثة فيما بعد) بأنّه أفتى؟ فالفتوى في اللغة البيان لما أبهم أو أشكل، أو قل هي مطلق البيان، ولا علاقة لها بفكرة الظنّ أساساً، فأنت تبيّن الحكم الإلهي المنكشف لك باليقين أو بالظنّ الحجّة عندك.

فالله أحد المفتين، وهذا يعني أنّ الفتوى تشمل ما تبيّنه مما ثبت عندك باليقين

أيضاً لا بخصوص الظنّ، فقد قال تعالى في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦)، وقال سبحانه: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِهِ عَلِيماً﴾ (النساء: ١٢٧).

إنّ اليقينيات غير الضروريات، فالضروريات أخصّ من اليقينيات كما درسنا في الفقه والأصول، فكيف جاز الإفتاء عند أصحاب هذه المقولة في الأحكام الواقعيّة؟ وكيف خرج ذلك عن الدليل الدالّ على حرمة الإفتاء، مع أنّه ليس في تلك النصوص إشارة إلى الظنّ واليقين؟ هذا أيضاً يجب بيانه لتكتمل النظريّة، وتصبح ناضجةً أكثر.

وأمّا إذا كنتم تقصدون خصوص النصوص الدالّة على حرمة الإفتاء بغير علم، فهذا يقبله الفقهاء، وهم يقولون بأنّنا نفتي بعلمٍ موجود عندنا بالواقع الثانوي للتشريعات، فإذا أردت أن تناقشهم فليناقشوا في مقولة الواقع الثانوي التي يدّعونها وما شابه ذلك، لا في الإفتاء بعلم أو بغير علم.

خامساً: إنّ النصوص الدالّة على النهي عن الفتيا لا يمكن فهمها نهياً عامّاً دون ملاحظة النصوص الأخرى، فلماذا لم يستحضر أصحاب وجهة النظر المشار إليها في سؤالكم تلك النصوص الدالّة على الحث على الفتيا، وكيف أنّ الأئمّة حثوا بعض أصحابهم على الفتيا مثل أبان بن تغلب؟ ولماذا لم تستحضر

النصوص التي تجوّز القضاء وتفوّض للقضاة أعمالهم، مع أنّ عمل القضاة يحتوي في كثير من الأحيان على الظنون دون اليقين؟

إنّ نصوص النهي عن الفتيا يجب فهمها في سياقها الطبيعي والتاريخي، فهي تنهى عن التصدّي لمقام خطر وحسّاس، وتريد أن تؤسّس لمقولة الاحتياط في هذا المقام، تماماً كتلك النصوص التي وصفت التصدّي للقضاء بأنّه موجبٌ غالباً لدخول النار أو بأنّه لا يبلغ مقام القضاء إلا الأندر من الناس، كالنبي أو وصي نبي أو مؤمن امتحن الله قلبه، وما جاء بتعبير «اجتنب القضاء فإنّك لا تقوم به»، فهل تعني هذه النصوص النهي عن التصدّي للقضاء أم يجب فهمها في سياق بيان خطورة المنصب وأن لا يتطاول عليه الآخرون، وأن لا يتصدّى الإنسان لمنصب لا يليق به، وأن لا يتصدّى الآخرون لمنصب الإفتاء مع وجود الأئمّة دون الرجوع إليهم وعندهم علم النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم؟!

هذا هو السياق الطبيعي والتاريخي لنصوص النهي عن الفتيا، لا حرمة بيان الأحكام الشرعية للناس وفقاً لاجتهاداتك التي تقتنع بها وترى أنّ عندك الدليل المقنع عليها، وترى في بيانها بيان حكم الله تعالى. فإذا أردنا فهم نصوص النهي عن التصدّي للفتيا أو للقضاء ـ إذا سلّمنا بأنّها متواترة ويقينيّة، وهو أوّل الكلام ـ فيجب أخذ هذا السياق التاريخي والطبيعي من جهة، كما يجب أخذ النصوص المقابلة التي تجوّز التصدّي للقضاء أو تحثّ على الفتيا أو على بيان الدين للناس.

والفقيه يرى أنّ ما توصّل إليه هو دين الله ولو ظاهراً، وأنّه ما أراده الله منّا ولو في ظرف غياب المراد الأولي الواقعي لله سبحانه، فهذه النصوص تشبه نصوص النهي عن الجدل في القضايا العقائديّة حيث وردت نصوص تنهى عن ذلك، فإنّ هذا لا يعني وقف البحث في العقائد وعدم التصدّي للشبهات

والإشكاليات، بل يعني عدم الغرق في السياقات الجدليّة المقسية للقلوب والموجبة لتعمية الحقيقة، أو خوض الجدال الكلامي من قبل شخص لا يليق بهذا المنصب، ولا يُتقن هذه الصناعة، ولهذا وجدنا بعض النصوص تحثّ بعض أصحاب الأئمّة على الجدل الكلامي من حيث لياقتهم، كما في حديث الإمام الصادق عليه السلام لهشام بن الحكم: «مثلك فليكلّم الناس»، أو في حديثه لعبد الرحمن بن الحجاج: «كلّم أهل المدينة، فإنّي أحب أن يُرى في رجال الشيعة مثلك».

إنّ نصوص القضاء والفتيا والكلام كلّها تحمل روحاً واحدة. ويجب التنبّه للواقع التاريخي المحيط بصدور هذه النصوص ـ وهو القرن الثاني الهجري والنصف الأوّل من القرن الثالث الهجري ـ وهي الفترة التي ظهرت فيها شخصيّات كثيرة تصدّت لمنصب القضاء والإفتاء والكلام دون أن تحظى بأيّ مستوى علمي، وشهد العالم الإسلامي ظهور ما عرف بأصحاب المقالات، وهم رجال كثيرون ـ أقلّ مستوى من أصحاب المذاهب ـ كانوا يتقوّلون الآراء بلا أن تكون لديهم المهنيّة والأدوات العلميّة الكافية للتصدّي.

هذه الظاهرة التاريخية التي تعرّض لها الباحثون في محلّه يجب أخذها بعين الاعتبار لفهم السياقات الزمكانية لتلك النصوص جميعاً، والروايات المشيرة لهذه الحقيقة كثيرة، كما في الرواية التي تحكي عن الحوار بين الإمام وأبي حنيفة، أو بينه وبين بعض المفسّرين من التابعين وغير ذلك. ولا أقلّ من أنّ هذا الفهم لنصوص النهي عن الإفتاء والقضاء والكلام محتمل جدّاً، الأمر الذي يعيق استنتاج النهي الشامل الذي أراده المستدلّون في سؤالكم أعلاه.

سادساً: لو سرنا خلف هذا الفهم المشار إليه في سؤالكم، لكان ينبغي تحريم

التصدّي للرئاسة، ونحن نسأل: لو حرّم الله على كلّ المسلمين في عصر الغيبة التصدّي للرئاسة فكيف ستسير بلاد المسلمين؟ لو أنّ المشرّع حكم بحرمة التصدّي، فهذا يعني أنّه شرعاً لا يجوز لأيّ مسلم التصدّي لشؤون الرئاسة، كيف يمكن أن نفهم وجهة نظر المشرّع نفسه في واقعنا الحالي على تقدير التزام جميع الناس بهذا الحكم؟ هل يعقل أنّ التصدّي للرئاسة الدنيوية هو في حدّ نفسه حرامٌ مطلقاً لجميع الناس في عصر الغيبة؟ إذن كيف ستسير بلدان المسلمين؟ وكيف ستنمو؟ وكيف سيعمّها الهدوء والأمن والاستقرار وغير ذلك؟ وكيف سيتمّ الدفاع عنها أمام هجوم الأعداء وعدوانهم؟

نعم من حقّك أن تفهم نصوص النهي عن الرئاسة بأحد فهمين:

الفهم الأوّل: إنّها تنهى عن حبّ الرئاسة وطلبها لغرض ذاتي لا لغرض ديني أو إنساني أو أخلاقي، ولا عن أصلها، وهذا ما تصرّح به بعض النصوص حيث تعبّر بما يعني الحبّ والطلب، وإلا فكيف صار النبي رئيساً ما دامت الرئاسة خصلةً أخلاقية مذمومة؟! لاسيما وأنّ نصوص النهي عن الرئاسة لا تقول بأنّها خاصّة بغير المعصوم فتأمّل جيداً. فهناك فرق بين أن أطلب الرئاسة وبين أن أمارس الرئاسة لو جاءتني، فلا تدلّ النصوص ـ بناءً على هذا الفهم ـ على حرمة تولّي منصب الرئاسة، بل على حرمة اللهث خلف هذا المنصب.

وربما على هذا الفهم تصبح نصوص النهي عن الرئاسة ذات علاقة بالبُعد التربوي والأخلاقي، لا بسلب حقّ جميع الناس في ممارسة السلطة، وهذا ما جعل علماء الأخلاق المسلمين يضعون هذه النصوص في إطار بحثهم عن حبّ الجاه والمال بوصف هذا الحبّ خصلة أخلاقية مذمومة. وإلا فإذا كانت الرئاسة في ذاتها حراماً فكيف طلبها النبي يوسف لنفسه؟ وكيف طلبها النبي سليمان

لنفسه؟ بل كيف جاز لوكلاء الأئمّة وولاتهم ووكلاء النبي وولاته ممارسة السلطة وهي نحوٌ رئاسة، فإنّ الرئاسة لا تخصّ رئاسة جميع المسلمين، بل تشمل مطلق الرئاسات الأخرى أيضاً.

الفهم الثاني: أنّها تنهى عن الرئاسة التي تمارس السلطة بغير شرع الله، أو تسلب صاحب الحقّ الشرعي في السلطة حقّه، وهذا أيضاً معنى محتمل، والفقهاء يقولون بأنّ رئاستهم الدنيوية ليست لغرض ذاتي، وليست لتطبيق شرعٍ غير شرع الله، ولا تقع في عرض سلطة المعصوم صاحب الحقّ، بل هي بتكليف منه، فإذا أردنا أن نناقشهم فلتكن المناقشة في هذه الأمور الثلاثة، لا في أصل موضوع الرئاسة.

وعليه، فغاية ما يثبت بنصوص النهي عن الرئاسة ـ لو سلمنا أنّها متواترة ويقينية، وهو أوّل الكلام أيضاً، فهي نصوص غالبها ضعيف ـ هو النهي عن التصدّي لمنصب سلطوي لا يملك الإنسان مؤهّلاته، أو يسلب بتصدّيه صاحب الحقّ الشرعي حقَّه، أو يكون طلبه لغرض دنيوي وزعامة شخصيّة خاصّة. أمّا التحريم المطلق فهو غير معقول، إذ لا يمكن للمشرّع العقلاني أن يحرّم على المسلمين في عصر الغيبة التصدّي لرئاسة بلادهم وتولّي الإمارات والولايات والوزارات! فهذه كلّها رئاسات. ونصوص النهي عن الرئاسة لا تنهى الفقهاء فقط حتى نقول بأنّ النهي خاصّ بالفقهاء، بل تنهى الفقهاء وغيرهم مطلقاً فلا يعقل تصديق الإطلاق فيها!

نعم، يبقى تلك النصوص الدالّة على النهي عن الخروج في عصر الغيبة، واعتبار كلّ راية في هذا العصر هي راية ضلال، وهذه لها بحثها الخاصّ المطوّل، وتوجد فيها مناقشات كثيرة جدّاً، يمكن أن تراجعوها، لاسيما عند مثل السيد

كاظم الحائري والشيخ محمد مهدي الآصفي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ حسين علي المنتظري والسيد محمّد الشيرازي وغيرهم من العلماء، وقد بحثتُها بالتفصيل في دراساتي حول فقه الجهاد.

علماً أنّ النهي عن الخروج لا يعني النهي عن الرئاسة؛ لأنّ الخروج مصطلح يراد منه الثورة المسلّحة الدموية، فلو وصل شخص للسلطة بالانتخابات فلا يقال: خرج على الحاكم، بل الخروج هو التمرّد المستدعي لسفك الدماء، فنصوص الخروج أخصّ من مطلق الرئاسة، نعم نصوص الرايات قبل عصر الغيبة تفيد ذلك ولها مناقشاتها الخاصّة عندهم مصدراً وسنداً ومتناً، لا يتحمّل بيانها هذا المختصر هنا.

سابعاً: قد يكون مقصود القائلين بوجهة النظر المشار إليها في سؤالكم أعلاه هو حرمة العمل بالظنّ في الدين والأحكام الشرعيّة، وأنّ الدين نهى عن العمل بغير اليقين والاطمئنان فيه، وهذا شيء أوافقكم عليه، فما توصّلتُ إليه في بحوثي المتواضعة هو عدم حجيّة الظنون، إلا ما خرج بالدليل الخاصّ مثل ظنون باب القضاء، دون ظنون أخبار الآحاد ونحوها.

لكنّ هذه وجهة نظر، لا تسمح لنا بأن نسلب الفقهاء حقّ التصدّي للمرجعيّة الدينية في عصر الغيبة، لا لشيء سوى أنّنا نرى عدم صحّة بعض مناهجهم الاجتهاديّة، فهذا كلام غير سليم، بل يحقّ لهم ما داموا مجتهدين لهم وجهة نظرهم وإن كان يحقّ لي أن أختلف معهم في وجهة نظرهم في فهم الدين ومناهج هذا الفهم، وإلا فهل نقبل بأنّ يفتي الفقهاء بأنّه لا يجوز لمن يرفض حجية خبر الواحد التصدّي للمرجعية الدينية؟!

هناك فرق واضح بين المقامين: مقام تصويب وتخطئة مناهج الإثبات والفهم

في النصوص الدينية، ومقام السماح وعدم السماح بالتصدّي لمنصب المرجعية الدينية لأنصار هذا المنهج الاجتهادي أو ذاك. فهذا مثل من يجعل المرجعية الدينية حكراً على تيار سياسي معيّن، أو يجعلها حكراً على تيار فكري معيّن! لا لشيء إلا لأنّه يؤمن بهذا التيار الفكري أو ينتمي لهذا التيار السياسي الذي يرى فيه الحقّ والحقيقة!

هذا ما خطر ببالي تعليقاً موجزاً على الرؤية التي تفضلتم بنقلها في سؤالكم، ولعلّني لم أفهم مراد أصحاب الرؤية جيداً، والعلم عند الله.

٤٤٧. قضيّة تأخير صلاة الصبح عن وقت الأذان المذكور في التقاويم

السؤال: نعتمد على معرفة أوقات الصلاة في أيّامنا هذه على التقاويم أو بعض البرامج التي تحدّد أوقات الصلاة في كلّ منطقة بدقّة. إلا أننا نسمع من بعض طلبة العلوم الدينية أنّ صلاة الصبح يجب أن يتمّ تأخير أدائها لمدّة ١٥ دقيقة بعد الأذان، وأسندوا هذا القول إلى فتاوى المراجع. وعند الرجوع إلى المسائل العملية لمراجعنا لم نجد أحداً يتطرّق إلى مثل الزعم. كما أنّنا عند ذهابنا لزيارة العتبات المقدّسة في مشهد وكربلاء والنجف على ساكنيها آلاف التحايا والسلام نجد أنّ أئمّة الصلاة في صلاة الفجر يشرعون في أداء الصلاة فور الانتهاء من الأذان. وحجّة طَلَبَتِنَا هنا أنّ ذلك حتى يتمّ التمييز بدقّة بين الفجر الصادق والفجر الكاذب. هل يمكن الاعتماد على التقاويم المنتشرة والتي تعطي قراءة صحيحة لدخول وقت الصلاة في جميع الأوقات؟ أم يجب تأخير وقت صلاة الصبح عن بداية دخولها مدّة من الزمن؟

• صلاة الصبح تبدأ من حين الفجر الصادق المعترض في الأفق، أو من حين

زيادة الضوء في البلدان التي يظلّ ليلها شفقيّاً، أمّا تحديد ذلك بالدقيقة والساعة في هذا البلد أو ذاك فليس من شؤون الفقيه، ولهذا لا يذكرها في الرسالة العمليّة ما دامت لم ترد في النصوص، فحتى لو حدّد لك المرجع ذلك في بلدك بالدقيقة والثانية لا حجيّة لتحديده إلا من باب إفادته الوثوق لك، لا من باب حجيّة الفتوى أو لزوم التقليد.

وبناءً عليه، فإنّ الفقهاء يحكمون بصلاة الصبح عند دخول وقتها، والعبرة عندهم هو يقين المكلّف بدخول الوقت في الصبح أو في غيرها. إلا أنّ صلاة الصبح وقع بحث في قيمة التقاويم والحسابات التي تنتشر بين الناس كلّ عام، وهو بحثٌ ليس فقهياً وإنّما هو علميٌّ؛ حيث يرى بعض المختصّين والفلكيين أنّ هذه التقاويم غير دقيقة في صلاة الصبح بالخصوص، وأنّ المعيار الذي اتبعته اكتُشف أنّه غير دقيق.

وأحدُ الذين توقّفوا في هذه المسألة بعضُ العلماء الفلكيين الذين تنتشر تقاويمهم بشدّة اليوم بين الناس، حيث وفد إلى مدينة قم قبل عام أو عامين والتقينا به، وكانت له جولةٌ على بعض مراجع التقليد، إذ ذكر هو نفسه في اللقاء الذي جمعني به أنّ المسألة مشكلة، وأنّه طالب بعض القنوات الأرضيّة والفضائية بعدم الاعتداد بما نشره هو نفسه بداية العام الماضي في تقويمه، وأنّ في القضية وجهة نظر فلكيّة أخرى.

فالمسألة هنا في قيمة هذه الحسابات على مستوى صلاة الصبح، فمن اطمأنّ بصدق التقاويم الموجودة فيمكنه العمل بها حتى لو أفتى مرجعه بعدم صحّتها علميّاً، ومن لم يحصل له الاطمئنان بصحّتها في صلاة الصبح، فعليه التريّث إلى

حصول الاطمئنان أو الحجّة الشرعيّة له بدخول الوقت.

وهذا الخلاف ليس بين الإماميّة فقط اليوم، بل هو مطروح في كلمات بعض علماء أهل السنّة أيضاً كالشيخ ابن عثيمين والشيخ الألباني وغيرهما فيما ينسب لهم، وهي قضيّة محلّ نظر وبحث وتقصٍّ.

٤٤٨. لمن القرار عند اختلاف الوالدين في ارتداء البنت للحجاب؟

السؤال: يختلف الوالدان في شأن ارتداء بنتهم الصغيرة (غير المكلّفة) للحجاب، فما الحلّ لهذا الاختلاف؟ هل هناك تعاليم دينية تحسمه؟

● لعلّ المستفاد من كلمات جمهور الفقهاء ونصوصهم ما يوحي بأنّ المرجع في ذلك هو الأب، بمقتضى قانون ولايته على الأولاد. وإن كان يمكن أن نفهم من ثبوت حقّ الحضانة والرعاية للأم على البنت إلى عمر السنتين على قول أو سبع سنوات على قول آخر، أنّ الأم هي المتكفّلة لهذه الشؤون في هذه المدّة ما دام مقترحها لا يخالف الشرع.

بل قد يتأمّل الإنسان في ثبوت ولاية أساساً للأب والأم بهذا المعنى على الطفل المميّز في غير ما حثّت الشريعة عليه بشأنه، إذ قد يقال بأنّه لو أراد الأب أو الأم أن يُلْبِسَ الطفلَ هذا الثوب فيما أراد الولد المميّز ـ كطفلة بلغت من العمر ثماني سنوات بناء على كون البلوغ بالتسع، أو أحد عشر عاماً بناء على البلوغ بالحيض أو الثلاثة عشر عاماً ـ أن يلبس الثوب الآخر، وكان الثوبان معاً لا ترجيح ديني وأخلاقي وتربوي لأحدهما على الآخر، فمن غير المعلوم ثبوت ولاية للأب أو الأم هنا، والموضوع بحاجة لمزيد تأمّل.

٤٤٩. هل يجب على الزوجة الخمس في مقتنياتها؟

✍ السؤال: المرأة غير العاملة ما حكم الخمس في مقتنياتها، علماً أنّ نفقتها من زوج أمواله مخمّسة؟

● إذا صارت هذه المقتنيات ملكاً لها ومن مكاسبها، وحال عليها الحول وفضلت عن مؤونة سنتها بحيث لم تحتج إليها وتستعملها، فإنّه يتعلّق بها الخمس عند الفقهاء، حتى لو كان زوجها يخمّس أمواله، بلا فرق بين أن تكون عاملةً أو غير عاملة؛ لأنّ العبرة ليست بالعمل وإنّما بحصول الربح ولو من دون عمل، فلو اشترى لها زوجها عطوراً ثم فضل منها شيء، لزمها الخمس أيضا.

نعم، لو حصلت منه على شيء هبةً وهدية، فإنّ بعض الفقهاء يحكم بلزوم الخمس فيها، وبعضهم يرى عدم وجوبه، على كلام بينهم، وهنا يرجع المكلّف إلى من يقلّده.

٤٥٠. الموقف عند اختلاف الزوجين الناتج عن اختلاف تقليدهما

✍ السؤال: لو كان لكلا الزوجين مُقلّد، فإلى أيّ المرجعين يحتكمان فيما يخصّ الحقوق المشتركة؟

● لكلّ واحد منهما العمل بفتوى مرجعه، فإذا تعارضت الفتاوى وأمكن التوفيق بينها، كأن يقول مرجعه يحرم كذا ويقول مرجعها يجوز، فالأفضل أن تتجنّب هي ما يحرّمه مرجعه، حتى يتمّ الوفاق بينهما.

وإذا وقع الخلاف الحقوقي، وطالب كلّ واحد منهما بحقّه، فيرفعان أمرهما إلى القاضي الشرعي الجامع للشرائط فيعملان وفق قضائه، حتى لو خالف فتوى مرجعيهما معاً، فإنّ المرجعين لو تنازعا في أمرٍ لزمهما رفع ذلك للقاضي الشرعي،

ولزمهما العمل بقضائه ولا يجوز لهما نقض حكمه إلا في حالات استثنائيّة.

هذا، وهناك بعض التفاصيل في هذه المسألة لا حاجة للإطالة فيها هنا.

٤٥١ـ لماذا لا تقبل شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً وصالحاً وأميناً؟!

السؤال: قرأت جوابك عن ابن الزنا والأحكام المتعلّقة به، وقد ذكرت ـ كما لدى بعض الفقهاء ـ أنّ شهادته لا تُقبل، السؤال: لمَ لا تقبل ما دام ثقةً عدلاً أميناً صادقاً؟!

● المعروف بين الفقهاء عدم نفوذ شهادة ولد الزنا ولو كان عادلاً، فلا تؤخذ شهادته بالأمر اليسير ولا بغيره، سواء عرف ولد الزنا بالصلاح أم لم يعرف به، وذهب بعضهم إلى قبول شهادته في الأمر اليسير مع كونه صالحاً، وقد استند في ذلك ـ أي منع شهادته مطلقاً ـ لأدلّة أهمّها الروايات، مثل:

١ ـ **خبر أبي بصير**، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: ولد الزنى أتجوز شهادته؟ فقال: «لا»، فقلت: إنّ الحكم بن عتيبة يزعم أنّها تجوز. قال: «اللهم لا تغفر ذنبه، ما قال الله عز وجلّ للحكم بن عتيبة: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾». (الكافي١: ٤٠، و٧: ٣٩٥؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤).

٢ ـ **خبر محمد بن مسلم**، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تجوز شهادة ولد الزنا». (تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤؛ والكافي٧: ٣٩٥ ـ ٣٩٦؛ وانظر: دعائم الإسلام ٢: ٥١١).

٣ ـ **صحيحة زرارة**، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، يقول: «لو أنّ أربعةً شهدوا عندي على رجل بالزنى، وفيهم ولد الزنى لحددتهم جميعاً؛ لأنه لا تجوز شهادته ولا يؤمّ الناس». (الكافي ٧: ٣٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤ـ ٢٤٥).

٤ ـ **خبر الحلبي**، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا، ولا عبد» (تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤).

٥ ـ **خبر العياشي، عن الحلبي**، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة، ولا يؤمّ بالناس..» (تفسير العياشي ٢: ١٤٨).

فهذه خمس روايات عمدة استند إليها الفقهاء لهذا الحكم، ليس تشكيكاً في عدالة ابن الزنا أو صلاحه بالضرورة، بل للنصّ الخاصّ الذي ذكروا أنّنا متعبّدون به شرعاً، ومن بين هذه الأحاديث هناك ما هو الصحيح سنداً ودلالةً معاً.

هذا، وهناك مجموعة أخرى من الأحاديث تعارض هذه المجموعة في الجملة، وهي التي دفعت بعض الفقهاء للقول بقبول شهادة ابن الزنا في الشيء اليسير، وهي:

أ ـ **خبر أبان، عن عيسى بن عبدالله**، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا تجوز إلا في الشيء اليسير، إذا رأيت منه صلاحاً». (تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٤).

ب ـ **خبر علي بن جعفر**، عن أخيه، قال: سألته عن ولد الزنا، هل تجوز شهادته؟ قال: «نعم، تجوز شهادته، ولا يؤم» ولهذا الحديث نفسه صيغة أخرى ورد فيها أنّه لا تجوز شهادته.

إلا أنه في مقابل هذا كلّه ذكر الشيخ الطوسي أن: «شهادة ولد الزنا إذا كان عدلاً مقبولة عند قوم في الزنا وفي غيره، وهو قويّ، لكنّ أخبار أصحابنا يدلّ على أنه لا يقبل شهادته.. وقال بعضهم: لا تقبل شهادة ولد الزنا... والأوّل مذهبنا» (الطوسي، المبسوط ٨: ٢٢٨).

ويظهر من الشهيد الثاني تبنّي هذا الكلام، حيث قال ـ بعد نقل كلام الشيخ الطوسي المتقدّم ـ: «ومجرّد معارضة أخبار أصحابنا لا يقتضي الرجوع عن ما قوّاه؛ لجواز العدول عن الأخبار لوجه يقتضيه، فقد وقع له كثيراً، ووجه العدول واضح؛ فإنّ عموم الأدلّة من الكتاب والسنّة على قبول شهادة العدل ظاهراً يتناول ولد الزنا، ومن ثم ذهب إليه أكثر من خالفنا» (مسالك الأفهام ١٤: ٢٢٤). وهذا الموقف من الشهيد الثاني جاء بعد ذهابه لضعف سند الأخبار على مبانيه إلا خبراً واحداً قاصر الدلالة عنده.

وعليه، فعدم أخذهم بشهادة ولد الزنا ليس لأجل نفي العدالة عنه أو الوثاقة أو الأمانة، بل لنصوص خاصّة التزموا بها، وهناك مناقشات عدّة في هذه النصوص أثارت بعض الجدل بينهم، يمكن أن تراجع في محلّها، وقد استعرضناها في بحثنا حول ولد الزنا.

٤٥٢. الزواج عبر الهاتف أو الفيسبوك أو نحوهما

السؤال: عندي صديق كلّفني أن أسأل له هذا السؤال، فهو قد تعرّف على أرملة عن طريق الفيسبوك، وهي لا تسكن في نفس مدينته، ولم يقابلها، ولم يقابلوا بعضهم، أي لم يروا حتى صُوَر بعضهم، ورغم ذلك تزوّجوا عرفيّاً، بقولها له: زوجتك نفسي، وهو أجاب بكلمة: قبلت، وذلك حتى يستطيعوا أن يتسامروا مع بعض، ويتحدّثوا مع بعض بكلّ حرّية، وربما بعد مدّة غير معروفة يسافرون مع بعض مثلاً، هل يجوز هذا؟ وهل صحيح من الناحية الشرعيّة؟ وهل يعتبرون الآن أزواجاً؟

● يصحّ الزواج ولو عبر وسائل الاتصال الحديثة شرط معرفة الطرفين

ببعضهما بشكل صحيح، بأن لا يكون الطرف الآخر ذكراً وهو يكذب عليه بأنّه أنثى مثلاً، فإذا علما ببعضهما وحقّقا الشروط اللازمة لعقد النكاح والمذكورة في كتب الفقه صحّ هذا العقد، وهذا الزواج هو زواج شرعي، ولا داعي لتسميته بالزواج العرفي.

كما أنّه إذا كان هذا العقد عقداً دائماً فهو صحيح ويثبت للمرأة مهر المثل، وإن كان عقداً منقطعاً، فيحكم ببطلانه إذا وقع بالصورة التي ذكرتموها في سؤالكم؛ لأنّه لا يوجد فيها ذكر للمهر، وعقد المتعة باطلٌ إذا لم يذكر فيه المهر على خلاف العقد الدائم حيث يصحّ في هذه الحال ويثبت مهر المثل.

وكذلك الحال في عدم ذكر المدّة حسب الصيغة التي ذكرتموها، فإنّ الأفضل ذكرها؛ لأنّ الفقهاء مختلفون في أنّه لو لم تذكر المدّة في العقد المنقطع، فهم بين قائل بانقلابه عقداً دائماً، وقائل ببطلانه، فالأفضل الاحتياط في مثل هذه الحالات.

كما أنّ إيقاع عقد الزواج عبر وسائل التواصل الاجتماعي يجب فيه التنبّه لعدم كون العقد بالكتابة، فإنّ كثيراً من الفقهاء لا يجيزون ولا يصحّحون عقد النكاح إذا كان بالكتابة، بل لابدّ فيه من التلفّظ عندهم، فلو كان العقد عبر كتابة الصيغتين فلا يحكم بصحّته عندهم، بل لابدّ أن يكون صوتيّاً، فليتنبّه لهذا أيضاً.

ولأجل المشاكل التي تصاحب إيقاع العقد بالانترنت عادةً وجدنا بعض الفقهاء ـ وهو الشيخ جواد التبريزي رحمه الله (صراط النجاة ١٠: ٣٤١) ـ متحفّظاً في هذا العقد، مشيراً إلى خصوصيّة الملابسات التي تقع والمشاكل التي تصاحب هذا الموضوع عادةً.

وعلى أيّة حال، فلا أنصح بالعقد الدائم بهذه الطريقة ولا العقد المنقطع طويل

الأجل ما لم تتخذ إجراءات وقائيّة، إذ في هذه الحالات لا يدري الإنسان ما يقع عليه، فقد يأتي لهذه المرأة خاطبٌ وينقطع التواصل بينها وبين ذلك الشخص، لا سيما إذا كانت لا تعرف معلومات وافية للوصول إليه، فينبغي التنبّه لمثل هذه المشاكل الفرعية التي تنجم عن مثل هذه الزيجات.

والأفضل ـ إذا كان ولابدّ ـ أن يُصار إلى إعلام طرف ثالث بالموضوع وجعله وكيلاً في الطلاق أو ما شابه ذلك من الوسائل التي يتفادى بها بعض النتائج السلبيّة لمثل هذه العقود.

٤٥٣. ظاهرة التطبير في العتبات المشرّفة في كربلاء وتنجيسها كلّ عام!

السؤال: ونحن على أعتاب محرّم الحرام، ما هي الطريقة المثالية لردع ظاهرة التطبير، وخصوصاً تزداد في صبيحة عاشوراء في مدينة كربلاء بمنظر لا يسرّ الحبيب ويفرح به العدوّ؟ شيخنا الجليل، حتى أغلب الزوّار لم يسلم من تلطّخ ملابسهم بنجاسة الدم، وبعض هؤلاء المطبّرين يدخل عليهم وقت صلاة الظهرين وهو يسيل منه الدم، ثم يشارك بعزاء ركضة الطويريج ولم يهتم بالصلاة. ومما يؤسف له هو تسهيل العتبة الحسينية والعباسيّة لدخول هؤلاء إلى العتبتين حتى تكون النجاسة داخل الحرم، وهذا مخالف للشريعة، وطبعاً هذه مجاملة من القائمين على العتبة لهؤلاء! ثق شيخنا أصبحنا نترك الزيارة يوم عاشوراء بسبب هذه الظاهرة.

● أ ـ لعلّ أفضل الطرق لمواجهة ظاهرة (التطبير) عند من لا يحبّذ هذه الظاهرة أو يرى حرمتها (بالعنوان الأوّلي أو الثانوي) أو قبحها، هو نشر الوعي بين الناس ورفع مستوى تعبيرهم عن عواطفهم عموماً، والسعي لنشر وتعميم

فتاوى ومواقف العلماء والفقهاء والمفكّرين الرافضين لهذه الطريقة في التعبير ولو كان رفضهم غير تحريمي، بل والسعي أيضاً للحصول على المزيد من توجيهات العلماء الرافضين والمراجع المعارضين لهذه الطريقة في التعبير.

وكذلك ابتكار وتعميم الطرق البديلة التي يعدّ من أبرزها مشاريع التبرّع بالدم للمحتاجين والجرحى وإهداء ثواب ذلك إلى أبي عبد الله الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه، فهذه الطريقة تعبّر عن مستوى جيّد من التفاعل.

بل إنّ العراق نفسه يمتاز بين الدول العربيّة بحاجته الكبيرة لمثل هذه الحملات؛ نظراً لما يتعرّض له من تفجيرات واعتداءات ظالمة بشكل يومي أو شبه يومي لم تترك قلباً إلا آلمته، فيما تخلّفه من دمار ومن خسائر في الأرواح والممتلكات، ومن إصابات بشرية تحتاج للقطرة من الدم هنا أو هناك.

وقد طُبّقت طريقة التبرّع بالدم في غير بلدٍ بتوجيهات من وجوه وعلماء وفعاليات تلك البلدان (طبّقت بشكل متفاوت نسبيّاً من حيث السعة والمحدودية، ومن حيث الاستمرار وعدمه، في كلّ من: المملكة العربية السعودية، والعراق، والكويت، وأبيدجان، وبعض الدول الأوروبية، والبحرين، ولبنان وغير ذلك)، وحقّقت نجاحاً نسبيّاً في حدود معلوماتي، ولعلّ أفضل التجارب وأوسعها كان تجربة البحرين. ويمكن الاشتغال عليها على مستوى العراق وكربلاء بالخصوص بشكل أوسع من السابق، وأعتقد أنّه من الضروري التنسيق مع الجهات المعنيّة التي يمكنها القيام بمثل هذا المشروع، والأهم تغطيته إعلامياً والترويج له، وتوفير المعلومات عن مراكز التبرّع لعموم الناس عبر وسائل التواصل الاجتماعي أو الرسائل القصيرة أو وسائل الإعلام أو غير ذلك، علّه يلقى قبولاً أكبر في قادم السنوات، كما لقي القبول في بعض

البلدان الأخرى.

وطريقة التبرّع بالدم تربط الإنسان بالعطاء المنتج بشكل مضاعف، وفيها فوائد صحيّة للمتبرّع والمتبرّع له، ويمكنها سدّ حاجات المستشفيات لفترة معينة على الأقلّ، وفيها خاصية الجمع بين إحياء المناسبة وإعانة المسلم والتصدّق بالدم له والقيام بما فيه النفع الصحّي للمتبرّع نفسه، والمحافظة أكثر على الصحّة والسلامة العامّة.

لكنّ المهم أن لا نعتبر التبرّع بالدم شعيرة نريد فرضها على الناس، أو شيئاً منصوصاً عليه في الدين، بل هو وسيلة تعبيرية زمنية قد يأتي يوم يرى فيه أهل العلم والفضل والرأي أسلوباً آخر بحسب تغيّر الزمان والمكان، ما دام هذا الأسلوب المتبع اليوم لا نصّ فيه بالخصوص من الناحية الشرعيّة.

كما أنّ من المهم أن لا نبقى نعيش الصراعات المتواصلة في هذا الموضوع بطريقة غير علميّة، فنتوجّه بالاتهام لبعضنا بعضاً بمعاداة القضيّة الحسينية أو شخص الإمام الحسين عليه السلام والعياذ بالله، وأن نعلن حالة هدنة يحاول كلّ واحد منّا أن يطرح مشروعه فيها دون تجريح بالآخر، ونتنافس إيجابيّاً على ما نراه الأفضل في وسائل التعبير دون صراعات وتشظّيات وتمترسات واصطفافات جديدة، ونحترم الفتاوى التي تصدر لهذا الفريق أو ذاك، مع حقّنا جميعاً في النقد حيث نملك مقوّماته العلميّة والأخلاقية.

ب ـ قد تحصل تجاوزات شرعيّة هنا وهناك أثناء القيام بفريضة أو مستحبّ ديني، وهذا يكون حتى في الحجّ والعمرة. والمطلوب توعية الناس، علماً أنّ تنجيس الآخرين ليس محرّماً إلا إذا كانوا لا يرضون بتلطيخ ثيابهم بالدم، فيجب على (المطبّرين) مراعاة ذلك شرعاً، ولا يحسن بهم تأخير الصلاة عن أوّل وقتها

حيث يستحبّ الإتيان بها في أوّل الوقت، وإن كان التأخير بها لا يخرج عن وقت الصلاة غير محرّم.

ج ـ يتفق الفقهاء على حرمة تنجيس المساجد مطلقاً، أمّا تنجيس المشاهد المشرّفة والعتبات فلهم في ذلك رأيان:

الرأي الأوّل: ما هو المشهور، وهو ظاهر عبارات أغلب الفقهاء، بمن فيهم جمهور المراجع الأحياء، من أنّ حرمة التنجيس خاصّة بحالة ما إذا لزم هتك حرمة المشاهد المشرّفة، أمّا إذا لم يلزم هتك الحرمة فيجوز التنجيس ولا تجب إزالة النجاسة. وقال كثير من هؤلاء بأنّ حكم المصحف الشريف هو هذا الحكم أيضاً.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه بعض الفقهاء، من أنّ حرمة تنجيس المشاهد المشرّفة حرمة مطلقة، بمعنى أنّ تنجيسها حرام، سواء لزم منه الهتك أم لم يلزم، وهذا هو رأي أمثال الشيخ فاضل اللنكراني، والسيد الصدر في الفتاوى الواضحة، أمّا الشيخ وحيد الخراساني فذهب إلى حرمة التنجيس مطلقاً على الأقوى في المشاهد، وعلى الأحوط في المصحف الشريف.

وعليه، فينبغي النظر في تنجيس المطبّرين للعتبة الحسينية، هل يلزم منه الهتك فيحرم بإجماع العلماء، وإلا فلا يكون حراماً إلا على بعض الفتاوى.

هذا من الناحية الفقهية والقانونية. أمّا من الناحية الأخلاقية والاجتماعيّة والإعلامية فلا ينبغي أبداً وقوع ما يقع في العتبات المشرّفة في كربلاء، وقد سمعنا ـ ولا أدري مدى دقّة النقل ـ أنّ المرجعيّة الدينية في النجف لا توافق على ذلك، وأنّها تحاول أن تحول دون تنجيس العتبة بوضع العوازل على الأرض أو

على الجدران، وأنّ الظروف الضاغطة تحول دون التصريح بالأمر ومواجهته، والله العالم.

وأخيراً، علينا جميعاً أن نتحمّل بعضنا، ونعمل ولا نيأس، وتكون لدينا العزيمة والإرادة للتغيير وتصحيح الأمور فيما نراه الحقّ، والله معنا حيثما نكون معه إن شاء الله.

٤٥٤. الدفاع عن المغتاب عند سماع غيبته من الآخرين

السؤال: عندي مشكلة وأرجو منكم التكرّم عليّ بحلّها، أنا موظّفة ولي صديقة في العمل أعزّها، ولي معها مواقف وذكريات طيّبة لا تنسى، ولكن يصدر منها بعض التصرّفات التي تضايقني جداً وأضطرّ أحياناً للسكوت بُعداً عن الصداع والدخول في جدل عقيم. المهم وكما لا يخفى عليكم أنّ في أماكن العمل هناك الطيّب والخبيث، وأرجو العذر من سماحتكم على هذا التلفّظ، وهناك رئيس يخاف الله في من هو تحت إدارته، وهناك العكس، وكلّنا خطّاؤون، ولكنّ مأساتي مع هذه الصديقة أنها تضع بالها على كلّ شيء، وكل موقف يصدر من موظف عادي أو رئيس، وكأنها ستصلح الكون. طبعاً ليس باستطاعتها نصحهم، ولكنّ الحديث عنهم بما فيهم فعلاً، وأحياناً تتكلّم فيما يتعلّق في شرفهم من شيء سمعته من أحد آخر ولم تره، وأنا ولله الحمد أحاول أن أتحاشى وليس لي التدخّل فيما لا يعنيني، خصوصاً إن كان مجرّد سماع ولم أشاهد، وأحاول قدر المستطاع أن أُحسن الظنّ ما دمت غير متأكّدة. سؤالي: هي صديقتي ونحن على عشرة طويلة من أيام الدراسة، وتوظّفنا معاً ومستاءه جداً من حديثها على من حولها. وطبعاً حاولت مراراً أن أقول لها لا أريد اغتياب أحد ما دمت غير

متأكّدة، وهي تثور وتقول: أنا أعلم وأنا متأكّدة من مصادري، وتجوز الغيبة من ناحية طائفيّة كونها سنّية، عفواً معناها يجوز عليهم وهم غير موالين ولا يخافون الله و... وأحياناً أضطرّ أن أستمع مع عدم قناعتي، وذلك لعلمي مسبقاً بأنّني لن أخرج معها بنتيجة سوى الخلاف، وهي تصفني بأنّي لست خبيرة بمن حولي، وتعتبر ذلك سذاجة، وأنا من باب صداقتي معها واحتراماً لذكرياتي الطيّبة معها أضطرّ لمجاملتها، ولكن عندما أجلس مع نفسي أتضايق وأستاء ماذا أفعل؟ وما العمل وهي معي في عملي مدى الحياة، والناس بأخلاقهم، وعلينا تربية أنفسنا أولاً قبل أن ننظر لغيرنا، خصوصاً إذا كان من حولنا مقتنعين تماماً بما يفعلون، فليس باستطاعتنا تربيتهم، وكلٌّ منّا محاسب على عمله، فماذا ترى في كلّ هذا أستاذي؟ أريد حلاً وليس بإمكاني تغيير مكاني، وقد فكّرت كثيراً أن أستقيل من العمل؛ لأنه يكفيني ذنوبي وليس بإمكاني أن أتحمّل تبعات غيري، ولكن يصعب عليّ ترك العمل بسبب ظروف المعيشة، وأشعر بعجز لأنّي لا أقدر على ترك هذه الإنسانة؛ لإحساسي بالمسؤولية واحترامي لمواقفها معي. الحديث يطول في الموضوع لكن ما يؤرّقني هو حدود الغيبة وعواقبها، وهل الحديث عن ظلم الرئيس على من يرأس تعتبر غيبة وإلا مجرّد تخفيف عن النفس مع صديقك أو زميلك؟ وهل الغيبة تجوز على الطوائف الأخرى كما يفتي فيه بعض الناس العاديين طبعاً ولا أعني المراجع؟ وأعتذر للإطالة.

● توجد هنا عدّة أسئلة وفروض في الحالة التي تنقلينها، وهي:

١ ـ إذا كانت هذه المرأة تغتاب شخصاً في العمل أو خارج العمل قد ظلمها، فهذا أمر جائزٌ لها بالفعل، ويفتي الكثير من الفقهاء بجواز غيبة المظلوم لمن ظلمه حتى في غير ما ظلمه فيه، وإذا كانت غيبتها جائزة لها فيجوز استماع الغيبة منها،

إذ بعد أن رخّصت الشريعة لهذه المرأة بالغيبة لا معنى لأن تُلزم المستمع بالانتصار للمغتاب، فضلاً عن كون ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإذا حصل لنا شكّ في أنّ الذي يغتاب هل هو معذور في اغتيابه لذلك الشخص أم لا؟ فيجوز الاستماع للغيبة أيضاً، لقاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة عند بعضهم، ولأنّ موضوع دليل الانتصار للمغتاب هو عدوان الذي يستغيبه، والمفروض هو الشك في حصول هذا العدوان حتى نقوم بالانتصار والدفاع.

٢ ـ إذا كانت هذه المرأة تمارس كلّ هذا الكمّ من الاغتياب والمسّ بشرف الناس دون عذر، فيجب أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، بأيّ أسلوب مؤثر وفاعل، وإذا يئسنا تماماً من إمكانية التأثير فيها فإنّ الفقهاء لا يرون وجوب أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر؛ لأنّ من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الفقهاء احتمال التأثير ولو بعد مدّة ونتيجة تكرار الكلام معها.

وقد نعيش عقدة فضّ العلاقة بيننا وبين شخص إذا ما انتقدناه أو صوّبنا له فعله، وقد تكون هذه العقدة غير واقعيّة، بل نحن نخوّف أنفسنا بأنّنا لو تكلّمنا معه فقد يترك ذلك تأثيراً سلبيّاً على علاقتنا به، فيجب الانتباه لهذا الموضوع حتى لا نقع في تبرير غير صحيح أحياناً.

٣ ـ يفتي الكثير من الفقهاء بجواز غيبة المخالف في المذهب، وقد تعرّضنا لذلك بالتفصيل في الجواب عن سؤال آخر يمكن أن يراجع، ونحن نعتقد بأنّ الغيبة محرّمة على كلّ مسلم، بل في بعض النصوص وردت عناوين تحرّم الغيبة في حقّ كلّ الناس.

٤ ـ يفتي بعض الفقهاء بحرمة سكوت المستمع للغيبة ووجوب نصرته للمغتاب، لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل بوصف ذلك حكماً شرعيّاً مستقلاً وهو نصرة المغتاب، ويستندون في ذلك لبعض الروايات، ولكنّ دليلهم في هذه المسألة محلّ نظر شديد، فبعض الروايات ضعيفة السند وبعضها ضعيف الدلالة وأبرز الروايات ما يلي:

أ ـ خبر حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وأَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ لِعَلِيٍّ: «يَا عَلِيُّ، مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ فَاسْتَطَاعَ نَصْرَهُ فَلَمْ يَنْصُرْهُ خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ».

وهذا الحديث ضعيف بأنس بن محمد وحماد بن عمرو ووالد أنس، وبعدّة مجاهيل في الطريق المعروف بضعفه عند العلماء.

ب ـ خبر أَبِي الْوَرْدِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَنَصَرَهُ وأَعَانَهُ نَصَرَهُ اللهُ وأَعَانَهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ وَمَنْ لَمْ يَنْصُرْهُ ولَمْ يُعِنْهُ ولَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ وعَوْنِهِ إِلا خَفَضَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ».

وهذا الخبر ضعيف بأبي الورد فهو رجل مجهول الحال.

ج ـ خبر السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهَّ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهَّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ».

وهذا الخبر لا دلالة له، فهو يفيد أنّ المدافع عن أخيه تثبت له الجنّة، لكنّه لا يفيد حرمة السكوت وعدم الدفاع.

د ـ خبر إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهَّ عليه السلام قَالَ: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُعِينُ مُؤْمِناً مَظْلُوماً إِلَّا كَانَ أَفْضَلَ مِنْ صِيَامِ شَهْرٍ واعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، ومَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَنْصُرُ أَخَاهُ وهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ إِلا نَصَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا

وَالْآخِرَةِ، وَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَخْذُلُ أَخَاهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ إِلا خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَة».

وهذا الحديث عام في النصرة والخذلان وليس وارداً في الغيبة، فلا يفهم لزوم الدفع عن المغتاب مطلقاً، بل لو أخذنا بهذا الحديث على أنّه يفيد اللزوم في مثل الغيبة لوجب الدفاع عن المغتاب حتى لو لم تسمع من يستغيبه بنفسك، بل علمت بذلك عبر بعض الأشخاص، وهذا ما لا يقولون به، فالحديث ظاهر في عنوان الخذلان، وليس كلّ استماع للغيبة هو خذلان لا سيما لو كان ما في المغتاب من سوء أمراً واقعيّاً. علماً أنّ هذا الحديث عندي ضعيف السند بمحمد بن خالد البرقي الذي ضعّفه النجاشي والشهيد الثاني أيضاً.

هـ ـ خبر الصدوق في عِقَابِ الْأَعْمَالِ عن رَسُولِ اللهِ، أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ لَهُ: «وَمَنْ رَدَّ عَنْ أَخِيهِ غِيبَةً سَمِعَهَا فِي مَجْلِسٍ رَدَّ اللهُ عَنْهُ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الشَّرِّ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَرُدَّ عَنْهُ وأَعْجَبَهُ كَانَ عَلَيْهِ كَوِزْرِ مَنِ اغْتَابَ».

وهذا الحديث ليس ظاهراً في حرمة السكوت، بل هو يقدّم عنصرين: عدم الرد، والإعجاب، فتارةً يغتاب شخص أمامي فأسكت ولكن يبدو عليّ الصمت بما لا يوحي بتأييدي وإعجابي وحماستي لما يقال، أو قد يبدو عليّ عدم الارتياح من الكلام، وأخرى يكون عندي إعجاب ودهشة وتفاعل، والحديث ظاهر في الحالة الثانية التي توحي وكأنّ المستمع متفاعل مع المشهد ومعجب أو متأثر به، فلا يكون دليلاً على الحرمة مطلقاً، بل في بعض الموارد التي يمكن عدّها مشاركة في الاغتياب لا انفعالاً بالغيبة فقط. هذا فضلاً عن ضعف سند هذا الحديث بحماد بن عمرو النصيبي الذي ضعّفوه.

و ـ خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كُتِبَ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ..».

وبصرف النظر عن سند الحديث، فهو لا يدلّ إلا على حُسن الدفاع، لا حرمة الاستماع والسكوت كما تقدّم.

ز ـ خبر الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ عَنِ ابْنِ أَبِي الدَّرْدَاءِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: نَالَ رَجُلٌ مِنْ عِرْضِ رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ فَرَدَّ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ كَانَ لَهُ حِجَاباً مِنَ النَّارِ».

وهو مثل الحديث السابق عليه في عدم الدلالة على حرمة السكوت، فضلاً عن مناقشات في سنده.

ح ـ خبر أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ فِي وَصِيَّتِهِ الطويلة لَهُ قَالَ: «..يَا أَبَا ذَرٍّ مَنْ ذَبَّ عَنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ الْغِيبَةَ كَانَ حَقّاً عَلَى اللهِ أَنْ يُعْتِقَهُ مِنَ النَّارِ. يَا أَبَا ذَرٍّ مَنِ اغْتِيبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ فَنَصَرَهُ نَصَرَهُ اللهُ عَزَّ وجَلَّ فِي الدُّنْيَا والْآخِرَةِ وإِنْ خَذَلَهُ وهُوَ يَسْتَطِيعُ نَصْرَهُ خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ».

والحديث ضعيف السند جدّاً بل هو تالف السند، فإنّ فيه بعض الوضّاعين والمتهمين كمحمد بن الحسن بن شمّون، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم وغيرهما.

وهناك روايات أخرى لا أسانيد لها، وهي ضعيفة جدّاً عندهم.

فينتج أنّ عندنا مجموعة قليلة من الأحاديث ذات الدلالة وكلّها ضعيفة السند، والباقي لا دلالة فيه، والقدر المتيقّن من هذه النصوص ـ بناء على حجية الخبر المطمأنّ بصدوره ـ هو حُسن الدفاع وحرمة المشاركة لا أكثر، ما لم يكن عنوان آخر، وعلى مبنى حجية خبر الثقة يستفاد حرمة السكوت مع الإعجاب بما يقال خاصّة، أو حرمة السكوت الذي يصدق عليه عنوان الخذلان. والله العالم.

ولعلّه لما قلناه غمز السيد تقي القمي المعاصر حفظه الله في الأخبار هنا بأنّها

غير نقيّة السند (مباني منهاج الصالحين ١: ١٢٩)، ولعلّه لما قلناه أيضاً ذهب السيد الشهيد الصدر الثاني رضوان الله عليه في بعض كتبه إلى عدم حرمة الاستماع ولو مع عدم الردّ (ما وراء الفقه ٣: ١٢٣ ـ ١٢٥).

٤٥٥. أهل السنّة ومسألة حبّ أهل البيت وبغضهم

السؤال: ما رأيكم بالتقسيم التالي لأهل السنة: ١ ـ محبّو الأئمّة عليهم السلام. ٢ ـ مبغضو الشيعة. ٣ ـ محبّو الشيعة. ٤ ـ النواصب. فهل يوجد إشكال في هذا التقسيم، لاسيما دخول القسم الأخير في القسمة؟

● الجواب عن هذا السؤال تابع لمعنى كلمة (أهل السنّة)، فإذا أخذنا المعنى السائد وهو كلّ من يشهد الشهادتين ولا يعتقد بالإمامة بالمعنى الشيعي، فإنّ القسم الأخير يمكن دخوله حينئذٍ، فالنواصب يتشهّدون الشهادتين وفي الوقت عينه لا يؤمنون بالإمامة ولهم بغض لأهل البيت عليهم السلام

لكنّ هذا التقسيم يعاني من مشاكل أخرى، إذ التقسيم يستدعي المغايرة بين الأقسام، مع أنّ بعض أهل السنّة يحبّ أهل البيت ويبغض الشيعة معاً، وبعضهم يحبّ أهل البيت ويحبّ الشيعة، وبعضهم يبغض أهل البيت (أعني النواصب) ويبغض الشيعة أيضاً، فلا يمنحنا هذا التقسيم تبايناً بين الأقسام الأربعة بالضرورة.

والأصحّ أن يقال ـ بعد افتراض كون الناصبي المبغض لأهل البيت مبغضاً للشيعة تلقائيّاً ـ: إنّ تقسيم أهل السنّة (أعني كلّ من هو غير شيعي) بملاك الحبّ والبغض لأهل البيت وأتباعهم، يكون ـ افتراضيّاً ـ كالتالي: هم إمّا محبّون لأهل البيت أو مبغضون أو لا أباليّون غير معنيين ولا ملتفتين، وعلى الأوّل إمّا

محبّون للشيعة أيضاً أو مبغضون لهم أو غير معنيين بهم، وعلى الثالث يكون التقسيم كذلك، فترجع الأقسام إلى سبعة، ويمكن فرض تقسيمات مختلفة بمعايير مختلفة.

وهناك خلافات مفهوميّة وفقهية تؤثر في عملية التقسيم وفهم الموضوع، منها:

١ ـ إنّ مفهوم الناصبي وقع خلاف بين العلماء فيه، من حيث كونه الذي ينصب العداء لأهل البيت تديّناً أم مطلقاً، فعلى الافتراض الأوّل ـ أي الذي ينصب العداء لأهل البيت تديّناً ـ يكون معنى الناصبي هو ذلك الذي يعتقد أنّ العداء لأهل البيت جزءٌ من الدين، وعليه فلا يشمل الناصبيُّ من يعادي أهل البيت لمصالح دنيويّة دون وجود اعتقاد ديني بالعداء، مثل بعض الذين حاربوا أهل البيت عليهم السلام في التاريخ، وهذا ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء.

وأمّا على الافتراض الثاني ـ العداء المطلق ـ فسوف يشمل مفهوم الناصبي كلّ من عادى أحداً من أهل البيت سواء كانت معاداته له تديّناً أم لمصلحة أو خلاف دنيوي، كما لو كان أحد أئمّة أهل البيت من جيرانه وعاداه لمشكلةٍ بين جارين.

٢ ـ إنّ هناك خلافاً آخر في تعريف الناصبي وهو: هل الذي يعادي أهل البيت خاصّة، أم مطلق من يعادي أهل البيت أو شيعتهم، فعلى الافتراض الأوّل يكون السنّة الذين يحبّون أهل البيت لكنّهم يعادون الشيعة غير نواصب، فيما على الافتراض الثاني يمكن إدراجهم في النواصب.

٣ ـ إنّ هناك عدداً كبيراً من النصوص الحديثية عند السنّة والشيعة تركّز نظرها على محبّة أهل البيت وبغضهم، وهذه النصوص يجب التنبّه لموضوع مهم فيها على المستوى التاريخي كثيراً ما جرت الغفلة عنه، وهو أنّها تأتي في سياق

مواجهة النواصب الذين ظهروا في القرون الهجرية الأولى بوصفهم فرقةً دينيّة كانت تتديّن بالعداء لأهل البيت عليهم السلام، وهذا معناه أنّ هذه النصوص ليست جزءاً من الصراع السنّي / الشيعي، بل هي جزءٌ من الصراع (السنّي الشيعي معاً) في مقابل النصب لأهل البيت، ولهذا نجدها متوفّرةً في كتب أهل السنّة؛ لأنّ العصر العباسي كان يؤمن ـ ولو نظريّاً وشعارياً ـ بمحبّة أهل البيت في مقابل المشروع الأموي الذي كان ينطلق من معاداة أهل البيت وسبّ علي وأصحابه، فالدولة الأمويّة هي دولةٌ تعلن معاداة أهل البيت وتمارسه، فيما الدولة العباسيّة تعلن الرضا والمحبّة لأهل البيت وإن مارست البغض والتنكيل في حقّهم. والكتب الحديثية السنيّة تبلورت في العصر العباسي، لهذا فسح المجال ـ في مواجهة الأمويين وفلولهم، وكذلك أنصار التفكير النصبي ـ بظهور وانتشار هذه النصوص، على خلاف الحال في العصر الأموي الذي كان يحظر استحضار نصوص تمدح عليّاً وأهل بيته في الغالب.

وعليه، فنصوص المحبّة بالعنوان العام ـ ولو نظريّاً بصرف النظر عن التطبيقات والأبعاد العمليّة للحبّ ـ ليست جزءاً من المعركة بين السنّة والشيعة، بل هي جزء من المعركة بين المسلمين والنواصب، فلا يصحّ إقحامها منهجيّاً ـ إلا في بعض النصوص ـ في سياق الاحتجاج على أهل السنّة بالمعنى العام، فعندما تقول الرواية بأنّ من يحب عليّاً مثلاً له كذا وكذا ومن يبغضه فله كذا وكذا فهذا الحديث لا يصحّ أن أضعه نقطة مفاصلة بيني وبين السنّي، بل هو تاريخيّاً نقطة مفاصلة بيننا معاً وبين الناصبي.

نعم، من حقّ هذا الفريق أو ذاك أن يطالب بتطبيق حقيقيّ وفاعل لمفهوم المحبّة بكلّ امتداداتها، وهذا غير أصل المحبّة الواردة في الموضوع مقابل البغض

والكراهة لأهل البيت عليهم السلام. هذا وللموضوع مجال واسع للتفصيل لا يسعه هذا المختصر.

٤٥٦. هل خروج الريح بلا صوت ولا رائحة ناقض للوضوء؟ ولماذا؟

السؤال: يذكر الفقهاء ـ تبعاً للروايات ـ في تقسيم الحدث الأصغر (خروج الريح)، وهو ما يصدق عليه أحد الاسمين المعروفين، والسؤال: هل يعني لو خرج ريح لا يشتمل على الصوت أو الرائحة ـ حسب تعبير الروايات ـ لا يعتبر حدثاً؟

● يذهب المشهور من الفقهاء إلى أنّ الناقض للوضوء هو خروج الريح، سواء كان له صوت أو رائحة أو هما معاً أو من دونهما، ومستندهم في ذلك أحد أمرين:

١ ـ بعض النصوص المطلقة التي لا تقيّد الريح الناقض للوضوء بالرائحة أو الصوت، مثل ما صحّحوه من خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك، أو النوم»، فإنّ إطلاقه شامل للريح بكل أنواعه. وكذلك صحيحة زرارة الأخرى قال: قلت لأبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: «ما يخرج من طرفيك الأسفلين، من الذكر والدبر، من الغائط والبول، أو منيّ، أو ريح، والنوم حتى يذهب العقل..»، وكذلك خبر زكريا بن آدم، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الناصور، أينقض الوضوء؟ قال: «إنما ينقض الوضوء ثلاث: البول، والغائط، والريح» وغير ذلك من الروايات التي تطلق عنوان الريح بوصفه ناقضاً للوضوء دون تقييد له بشيء.

٢ ـ خصوص خبر عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل يتكئ في المسجد فلا يدري نام أم لا، هل عليه وضوء؟ قال: «إذا شكّ فليس عليه وضوء». قال: وسألته عن رجل يكون في الصلاة، فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت، فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلى إذا علم ذلك يقيناً».

لكنّ الفقهاء واجهوا مجموعةً من الروايات الأخرى التي يبدو منها التقييد بالرائحة أو الصوت، ومن روايات هذه المجموعة ما يلي:

أ ـ مضمرة سماعة، قال: سألته عما ينقض الوضوء؟ قال: «الحدث، تسمع صوته أو تجد ريحه، والقرقرة في البطن إلا شيئاً تصبر عليه، والضحك في الصلاة، والقيء».

ب ـ صحيح زرارة (على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يوجب الوضوء إلا من غائط أو بول، أو ضرطة تسمع صوتها، أو فسوة تجد ريحها».

ومن هنا عمل الفقهاء على تذليل هذه العقبة عبر تقديم أكثر من محاولة أهمّها:

المحاولة الأولى: إنّ الروايات التي تشير إلى القيدين تريد التأكيد على اليقين في مقابل الشك في خروج الريح، ويشهد لذلك بعض الروايات منها: صحيحة معاوية بن عمار (على المشهور)، قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتى يخيّل إليه أنه قد خرج منه ريح، ولا ينقض الوضوء إلا ريحٌ تسمعها، أو تجد ريحها». ومنها: خبر عبد الرحمان بن أبي عبد الله، أنه قال للصادق عليه السلام: أجد الريح في بطني حتى أظنّ أنّها قد خرجت؟ فقال:

«ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت، أو تجد الريح، ثم قال: إنّ إبليس يجلس بين أليتي الرجل، فيحدث ليشكّكه».

ويمكن أن يناقش بأنّ النصوص كان بإمكانها استخدام صيغة اليقين التي استخدمت كثيراً في روايات متعدّدة للإشارة إلى ضرورة تحصيله وعدم الاعتماد على الشك، كما هي الحال في روايات الاستصحاب التي ورد بعضها في الوضوء أيضاً، فلماذا العدول إلى صيغة التقييد بهذين الوصفين؟! وما هو الدليل على أنّها أرادت بهما حالة اليقين خاصّة؟ فكما يمكن ذلك يمكن أن تكون هذه الروايات مؤيّدةً لنصوص التخصيص بما له رائحة أو صوت، وأنّه عندما سُئل الإمام بيّن له ناقض الوضوء الذي هو بطبيعته يرفع الشك المفترض عند السائل، فهذا التخريج لا يرقى إلى مستوى الظهور العرفي في تقييد الدلالات.

المحاولة الثانية: إنّ ذكر قيدي الرائحة والصوت إنّما هو من باب القيود التوضيحية لا القيود الاحترازية، لليقين بعدم تأثير الصوت والرائحة في الناقضيّة، بل المراد بيان الريح الناقض عبر بيان ظواهره الغالبة لا أنّه يراد تقييد الريح الناقد بما اختصّ بهذه الظواهر من الرائحة والصوت.

وهذا يمكن أن يناقش أيضاً بأنّه مجرّد افتراض، فمن أين علمنا أنّ الصوت والرائحة لا دخل لهما في الناقضية التي هي أمور تعبّدية محضة كثيراً ما قبلوا فيها بتفكيكات غير متعارفة عادةً؟! فلا أجد هذا التخريج مقنعاً أيضاً.

نعم، لو أخذ السماع والشمّ بنحو الطريقية لوجود الرائحة أو الصوت كان هذا أمراً عرفيّاً، وكذلك لو أخذت الرائحة والصوت طريقاً إلى الإخراج الحكمي للريح الخفيف الذي يتسرّب دون صوت بطبيعته ولا رائحة كان هذا عرفيّاً أيضاً. أمّا التعدي عن ذلك بإلغاء الصوت والرائحة مطلقاً فهو غير

واضح.

وبهذا يكون هناك عدّة روايات توصل لنا الفكرة مقيّدةً بالصوت والرائحة ونافيةً الناقضية عن غيرهما، وهي كافية في تقييد الإطلاقات العامّة التي هي بطبيعتها قائمة على بيان أساسيّات النواقض لا تفاصيل حال النقض وشروطه فتقبل التقييد بلا تكلّف أبداً إن لم نقل بالخروج التخصّصي كما سنشير قريباً.

وأمّا مثل خبر علي بن جعفر ففيه نقاش سندي، لاسيما بناء على عدم حجية طرق المتأخّرين كما تعرّضنا له في محلّه بالتفصيل.

ومن هنا فما يبدو لي ـ بعد عدم وجود ناقضية الريح صريحاً في القرآن الكريم، وبعد الاعتماد على القدر المتيقّن من مجموعات النصوص، حيث الحجية للخبر الموثوق بصدوره لا الثقة ـ هو الاقتصار في الناقضيّة على الريح الذي يحمل الصوت أو الرائحة بطبيعته، دون الريح الذي يخرج غير حامل بطبيعته للرائحة ولا الصوت (بما يربط مسألة الصوت بطبيعة الريح وكمّه لا بتدخّل الإنسان في الحيلولة دون ظهور الصوت)، مع الاحتياط الحسن في غير ذلك، كما في خروج مقدارٍ هوائي بسيط لا يُصدر صوتاً بطبيعته ولا تكون له رائحة.

وبعبارة أخرى: إنّ ما أفهمه من مجموع النصوص هو إرادة بيان عدم ناقضيّة المقدار البسيط من الهواء الذي يخرج من دبر الإنسان في بعض الأحيان بحيث لا يكون له صوت في العادة ولا تصاحبه رائحة، وقد لا يطلق عليه عنوان الريح أساساً فتأمّل جيداً، والعلم عند الله.

هذا، ويظهر من فتاوى بعض العلماء كالسيد السيستاني (المسائل المنتخبة: ٢٤ ـ ٢٥، ومنهاج الصالحين ١: ٥٥)، والسيد محمد صادق الروحاني (المسائل المنتخبة: ١٦) تقييد الريح الناقض للوضوء بصدق الاسمين المعروفين عليه

(الضراط والفساء).

٤٥٧. شرب بول الإبل، وهل صحّ أنّه للتداوي؟

السؤال: ما رأي سماحتكم بحديث بول الإبل وفوائد شربه، حيث يذكر أنّ قوماً جاءوا المدينة النبويّة فمرضوا، فأشار عليهم النبي عليه السلام بالشرب من ألبان الإبل وأبوالها، فصحّوا وسمنوا؟

● يرى بعض الفقهاء جواز شرب أبوال ما يؤكل لحمه من الحيوانات، ومن ذلك الإبل الذي يجوز أكل لحمه، سواء كان هذا الشرب للتداوي والاستشفاء أم لا، وسواء كان التداوي منحصراً به أم لا.

لكنّ بعضاً آخر من الفقهاء حرّم شرب أبوال ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، ويستثني كثير من هؤلاء الفقهاء من حرمة شرب بول ما يؤكل لحمه بولَ الإبل، وهؤلاء تارةً يستثنون بول الإبل بكلمة مطلقة، وأخرى يستثنونه في موارد الاستشفاء، ولا يعني ذلك استثناؤهم في موارد الضرورة خاصّة، فقد يكون الاستشفاء ببول الإبل مع إمكان الاستشفاء بغيره، وهؤلاء يحكمون بجواز الاستشفاء ببول الإبل ولو مع وجود البديل، أي ولو مع عدم الضرورة، فيكون عندنا هنا ثلاثة مواقف فقهيّة أساسيّة:

١ ـ جواز شرب بول الإبل مطلقاً دون تقييد بالاستشفاء، كما هو ظاهر عبارات بعض العلماء كالمحقق الحلي في الشرائع، وأستاذنا السيد محمود الهاشمي.

٢ ـ جواز شرب بول الإبل للاستشفاء ولو لم يتعنون بعنوان الضرورة، وهو ظاهر عبارة كثيرين أيضاً، كالسيد الإصفهاني في وسيلة النجاة، والسيد محسن

الحكيم، والسيد الخميني، والسيد الخوئي، والسيد الكلبايكاني، والسيد السيستاني، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ وحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي.

٣ ـ حرمة شرب بول الإبل كسائر الحيوانات المحلّلة الأكل أو المحرّمة إلا في مورد الضرورة، وهو ما ذهب إليه السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد صادق الروحاني، واحتاط فيه وجوباً السيد محمد حسين فضل الله.

وقد انطلق المجوّزون هنا بفريقهم ـ الأوّل والثاني ـ من بعض الأحاديث، وهذه الأحاديث على مجموعات ثلاث بحسب التحليل:

المجموعة الأولى: ما دلّ على جواز شرب بول الإبل للاستشفاء لكن في حال الضرورة للتداوي، أو لا أقلّ من عدم دلالته على غير مورد الضرورة، مثل:

أ ـ خبر عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه، وكذلك أبوال الإبل والغنم»، فإنّ الجواب ظاهر في الترخيص حال الحاجة، وهذه الرواية تشكّل مستنداً رئيساً للقائلين بالحرمة هنا، حيث إنّ المفهوم منها هو الحرمة في غير حال التداوي.

ويكاد يتسالم المتأخّرون على التعبير عن هذه الرواية بأنّها موثقة، فيعتمد عليها في الاحتجاج الفقهي، وما يبدو لي سبباً في هذا التوصيف هو أنّ الجميع قرأ هذه الرواية في (تفصيل وسائل الشيعة) للحرّ العاملي، وليس في السند ـ بحسب الوسائل ـ أحمد بن يحيى الأشعري، لهذا وثقوا الحديث، لكنّ الموجود في التهذيب هو رواية محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن يحيى، عن ابن فضال، وهذا معناه أنّ هناك واسطة سقطت من نسخة الوسائل، وهي أحمد بن يحيى،

وهذا الرجل مهمل، وما يؤكّد ما نقول هو أنّه في جامع أحاديث الشيعة ذكر أحمد بن يحيى، كما التفت إلى ذلك أيضاً محقّقو كتاب الوسائل مؤخّراً، ومع تردّد حال السند بين الصيغتين يفترض تضعيف هذا الحديث لا تصحيحه.

ب ـ خبر أبان بن عثمان، عن أبي صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من بني ضبة مرضى، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرية، فقالوا: أخرجنا من المدينة، فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها، فلمّا برأوا واشتدّوا قتلوا ثلاثة ممّن كان في الإبل، فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر، فبعث إليهم عليّاً عليه السلام وهم في واد قد تحيّروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه ـ قريباً من أرض اليمن ـ فأسرهم، وجاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت هذه الآية: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**﴾، فاختار رسول الله صلى الله عليه وآله القطع، فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف».

فهذا الحديث يدلّ على شربهم أبوال الإبل للتداوي، ولا نستطيع الجزم بكون هذا الشرب لم يكن للضرورة، والقدر المتيقّن من الدلالة أنّه للضرورة، وغيره لا إطلاق في النص يشمله، نعم لا دلالة في هذا الحديث على حرمة شرب أبوال الإبل في غير حال الضرورة ولو من دون الاستشفاء.

وليس في هذا الحديث ـ وفقاً لنقل كلّ من الشيخ الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب والعياشي في التفسير وغيرهم ـ ما يشير إلى أنّ النبيّ هو الذي أمرهم بشرب أبوال الإبل، كلّ ما في الأمر أنّه أرسلهم لهناك كي يشربوا،

لا أنّه أمرهم بالشرب، فغاية ما يدلّ عليه الحديث هو سكوته عن شربهم، فقد تكون الثقافة الطبية العربية تعتمد شرب أبوال الإبل للاستشفاء فأرادوا الذهاب إلى الإبل كي يشربوا، فأرسلهم الرسول إلى تلك الإبل، وهذا غير أمره لهم بالشرب.

وهكذا الحال في الخبر الأوّل فهو تقديريٌّ؛ إذ يقول له الإمام بأنّه لو اضطررت أمكنك الشرب، ولا يأمره بالشرب. نعم الخبر الثاني ورد في كتاب دعائم الإسلام وغيره من دون سند، وفيه أمرهم النبي بذلك. هذا، وخبر بني ضبّة ومجيئهم المدينة ضعّفه بعض العلماء سنداً مثل السيد الكلبايكاني في بحوثه في الحدود والتعزيرات، ولعلّ مستنده في التضعيف أنّ أبا صالح الوارد في السند هو إمّا مردّد بين عجلان أبو صالح وشخص آخر، أو أنّه عجلان أبو صالح لكنّ اسم عجلان أبو صالح يطلق على عدّة أشخاص وفقاً لما جاء في رجال الشيخ الطوسي، ومن وثقه الكشي يمكن أن يكون واحداً منهم فقط، ومن ثم لا نحرز تطابق من وثق في رجال الكشي مع اسم (أبو صالح) الوارد في السند هنا، فيقع الإشكال السندي، ويكون السند هنا ضعيفاً.

وعليه، فهذه الأحاديث تفيد جواز شرب بول الإبل في حال التداوي والضرورة، ولا تفيد الجواز في غير هذه الحال. وهنا إذا قلنا بأنّ النبي أو الإمام ملزم ببيان الشؤون الواقعيّة فإنّ سكوته عن قول السائل بأنّ بول الإبل يراد به الاستشفاء معناه أنّه يستشفى به، وإلا لحرّم عليه شربه في مورد التداوي لفرض عدم حصول التداوي به، وأمّا إذا قلنا بأنّه لا دليل على علمه بأنّ الإبل بوله يكون دواءً أم لا، أو علمه بذلك مع عدم لزوم بيان الموضوع للمكلّف، فإنّ جواب هذه الأسئلة لا يفيد توصيف بول الإبل بأنّ فيه الشفاء، بل يفيد أنّه لو

وصف لك هذا البول للشفاء من قبل المختصّين فيجوز لك شربه.

المجموعة الثانية: وهي التي تدلّ على جواز شرب بول الإبل عندما يوصف للإنسان لأجل الوجع، وليس هنا ما هو المهم سوى خبر سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شرب الرجل أبوال الإبل والبقر والغنم تنعت له من الوجع، هل يجوز له أن يشرب؟ قال: «نعم لا بأس به».

فقد يقال بأنّ الجواب مطلق في الترخيص حتى لو كان له بديل آخر يرفع به الوجع، إلا أنّ الإنصاف أنّ ظاهر الخبر هو حال الضرورة، ولا أقلّ من عدم الاطمئنان بانعقاد إطلاق لغيرها. وهذا الحديث ضعيف السند؛ إذ تفرّد بنقله ابنا بسطام في طبّ الأئمّة، ولم تثبت وثاقتهما، بل في السند مجاهيل آخرون أيضاً.

المجموعة الثالثة: وهي التي توصّف حال بول الإبل وتحكي عن كونه شافياً وأنّ فيه الخير، مثل خبر الجعفري، قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: «أبوال الإبل خيرٌ من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها»، فهو يدلّ على أفضلية بول الإبل على لبنه، مع أنّ الشفاء في لبنه. لكنّه ضعيف السند ببكر بن صالح.

وعليه، فليس في الأخبار المعتبرة السند في باب بول الإبل ما يفيد وصفها دينيّاً للشفاء أو تحريم شربها، فتبقى في المقام الأدلّة العامّة التي استدلّوا بها على حرمة بول مطلق مأكول اللحم، فمن يرى تلك الأدلّة يحكم هنا بالحرمة مطلقاً إلا في حال الضرورة، وإلا ـ كما هو الصحيح لضعف مستنداتهم هناك ـ فيحكم بالجواز مطلقاً ولو لغير الاستشفاء فضلاً عن الضرورة.

فالحقّ مع القائلين بالحليّة مطلقاً هنا، والله العالم. هذا كلّه على مباني القوم، ولي في فقه الأطعمة والأشربة برمّته نظريّة خاصّة مختلفة ستخرج للنشر قريباً بعون الله.

٤٥٨. الموقف من ظاهرة (مبايعة المرجع)

السؤال: هل تصحّ (مبايعة المرجع) أم هي تخصّ الإمام المعصوم؟ فنحن نرى ونسمع بين فترة وأخرى الكثير من هذا الكلام من أنّ مجموعةً ذهبت إلى المرجع الفلاني وبايعته، فهل هذا جائز؟ وهل أنّ كلّ ما يخصّ الإمام المعصوم يخصّ مرجع التقليد، فنرى الكثير من الخطباء والوكلاء يقولون بأنّ أوامر المرجع الفقهيّة والسياسيّة هي أوامر تمثل نائب المعصوم؟ وما معنى تلك المصطلحات (نائب المعصوم) و (نائب الإمام) و (وليّ أمر الأمّة).

● يوجد في كلامكم عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إذا فهمنا البيعة على أنّها انتخاب لشخص لتولّي الشأن العام، أو فهمناها على أنّها إعلان التزام وتعهّد بطاعة من هو المتولّي للشأن العام، فإنّ مبايعة المرجع لا معنى لها إلا بهذه الطريقة، فمن يعتقد بأنّ المرجع له الولاية في حدود معيّنة تتصل بالفرد المسلم فإنّ معنى المبايعة هو أنّني أختارك لهذه الولاية أو أعلن التزامي عمليّاً بهذه الولاية الثابتة مسبقاً لك وأخضع لها.

وبهذا المعنى لا تكون هناك مشكلة مفهوميّة أو تطبيقيّة في الموضوع، ولا تكون المبايعة خاصّة بالإمام المعصوم، فكما أنّك تنتخب نواب الأمّة أو رئيس الجمهوريّة أو ترضى وتعلن في مقالاتك وكلماتك أنّك تلتزم برئاسته وموجباتها القانونيّة، كذلك معنى المبايعة.

هذا من حيث المبدأ. لكن تبقى القضية الميدانيّة تخضع لطبيعة هذه الظاهرة التي تتكلّمون عنها، ولنتائجها، ولأهليّة الشخصيات التي تتمّ مبايعتها، ولتأثير ذلك أحياناً على تماسك الأمّة، ولمدى وعي الفرد المسلم بطبيعة شروط الأهليّة ووعيه السياسي والاجتماعي الذي يذهب به لاختيار هذا الشخص أو ذاك وليّاً

في الشؤون العامّة أو نحوها.

كما أنّ المبايعة هنا لا تعني حرمة النقض عندما يتبيّن لك بالدليل العلمي أو الحجّة الشرعيّة أنّ هذا المرجع ليس جامعاً للشروط اللازمة، وليس أهلاً لتلك المبايعة عندما وقعت بينك وبينه، أو أنّه خرج عن الصفات التي توجب أهليّته لما بايعته عليه، فالمبايعة مع المرجع التزام مشروط ضمناً بأهليّته من جهة، وقيامه بما يجب عليه القيام به من جهة ثانية، وعدم خروجه عن جادّة الشرع والقانون من جهة ثالثة، وليست نصّاً قرآنيّاً.

المشكلة اليوم ليست في المبايعة، بل في مستوى الوعي السياسي والاجتماعي للشباب المسلم الذي يحدّد له من هو الشخص أو الجهة أو التيار الذي ينبغي عليه اختياره في الولاء السياسي والاجتماعي العام، وما هي ضرورات هذا الولاء هنا أو هناك؟ وما هي مبرّراته؟ وما هي معايير الاختيار؟

فكلّما انخفض مستوى وعينا السياسي والاجتماعي وقعنا في مصائب، فبعض الناس تنتخب ـ مثلاً ـ بعض الشخصيات لا لسبب إلا لأنّ هذا الشخص من النسب الهاشمي، دون نظر إلى مؤهّلاته التي تسمح له بتولّي منصب من هذا النوع، وهذا أمر حصل فعلاً في غير مرّة في عصرنا الحاضر وكنّا شهداء عليه، حتى أنّ بعض الدعايات الإعلاميّة والماكينات الانتخابيّة عملت على اعتبار انتخاب زيد أو عمرو نحواً من التقرّب والمودّة للسيدة الزهراء عليها السلام!!

هنا تكمن أهميّة الوعي السياسي والاجتماعي لدى الجمهور، وتكمن أهميّة الحيلولة دون استغلال بعض الناس لبساطة العامّة كي يذهبوا بهم نحو اختيارات غير عقلانية وغير منطقيّة.

ومن نوع هذه الاختيارات في تقديري هو تفويض عالم دين لا يفقه في

السياسة ولا في الأمن ولا في الاجتماع ولا في الاقتصاد.. تفويضه في القضايا العامّة واتباعه ومتابعته ومشايعته ومبايعته، وذلك بحجّة أنّه هو الأفقه في أحكام الطهارة والنجاسة والنكاح والطلاق والبيع والجعالة والمضاربة وغير ذلك، مع أنّه لا ربط لزومي بين الأمرين.

إنّني أعارض تحييد رجال الدين عن السياسة، فهم مواطنون، ولهم نفوذهم الاجتماعي ويحقّ لهم أن يكون لهم دور في العمليّة السياسية بمستوى أحجامهم، لكن لا يحقّ لعالم الدين أن يفرض نفسه ـ مستخدماً سطوة الدين الروحيّة ـ على الناس، بحجّة امتلاكه خصوصيّة لا علاقة لها لوحدها في إدارة شؤون الناس، فهذا مثل شخص يريد أن يقود طائرة، وهو لا خبرة له بذلك، لكنّه يحتجّ بأنّني أعرف في العقائد والفلسفة الكثير الكثير، أو أنّ لديّ أخلاقاً عالية، فإنّ الأخلاق وإن كانت ضروريّة في هذه المهنة، لكنّها ليست كلّ شيء، فاختصار شرط المرجعيّة (المتولّية للشأن العام) أو (المتدخّلة فيه بقوّة) بقضايا محدّدة كالاجتهاد والأعلميّة والذكورة.. مع تجاهل قضايا أخرى ذات دور فاعل في ممارسة الإدارة السياسيّة والمجتمعيّة هو نقطة الضعف التوعوي العامّة التي تعيشها مجتمعاتنا فيما يتصل بقضايا اتّباع علماء الدين.

والأغرب من هذا أنّنا عندما نعجز عن إقناع الناس بأنّ فلاناً يحوي هذه المؤهلات تبدأ الماكينات الإعلاميّة بحياكة القصص التي تفيد ارتباطه بالإمام المهدي، وبهذه الطريقة يتمّ سدّ الباب على كلّ اعتراض قائم على النقد في المؤهّلات الشخصيّة أو في الأداء السياسي والاجتماعي؛ لأنّ هذا النقد سوف يطال الإمام عليه السلام، ومن هنا تنشأ المشاكل المتولّدة عن خلط الديني بالسياسي خلطاً غير سليم، وتصبح المشاريع والمواقف السياسية من تخطيط

الإمام المهدي، وكلّ ذلك مجرّد قصص لا يقيمون عليها أيّ دليل برهاني أو منطقي أو علمي في العادة، وعندما تفشل الأمور يتمّ تحميل جهات أخرى المسؤوليّة كي تقدَّم قرباناً على مذبح سلامة الكبار، هذه هي مأساة وعينا السياسي المجروح أو جهلنا السياسي المطبق.

لا مانع من مبايعة علماء الدين، ونحن نعرف أنّ بعض علماء الدين أشرف وأنظف وأفهم من كثير من أدعياء الثقافة والسياسة والوعي (كما أنّ بعض أهل الثقافة أنظف من كثير من علماء الدين)، لكن بشرط أن تكون لدينا القناعة الموضوعيّة السليمة في أهليّة هذا العالم الديني أو ذاك لذلك أو عدم أهليّته، عبر رصد تجربته السياسية وتاريخه السياسي والاجتماعي، وعبر مراجعة قراءاته السياسية ومنجزاته الفكريّة في المجال المجتمعي العام، وعبر فهم مواقفه وقراراته ووعيها بصورة سليمة، فإذا كان أهلاً لذلك فلنفتخر بموالاته ولا ينتابنا خجلٌ أو حرج أو عيب، وإن لم يكن أهلاً فلنرحمه ولنرحم أنفسنا بعدم التورّط معه إلا فيما هو أهلٌ له.

هذه هي مسؤوليّاتنا العامّة، فالفتوى هي وضع الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، أمّا التفاصيل الموضوعيّة والمصداقيّة فليست من شؤون الفقيه بما هو فقيه أو صاحب فتوى ـ وهذا ما يقوله العلماء والفقهاء أنفسهم في بحوثهم الفقهيّة في باب الاجتهاد والتقليد ـ بل هي من شؤونه بما هو صاحب وعي وخبرة وحسن إدارة في هذا المجال.

النقطة الثانية: صلاحيّات المرجع الديني، وهذا الأمر يتبع النظريّات الاجتهادية في الفقه السياسي، فعلى مثل نظرية الولاية العامّة للفقيه بصيغتها المعروفة، يكون للفقيه الجامع للشرائط صلاحيّات النبي، ويجب طاعته وعدم

الردّ عليه في كلّ ما يحكم به في الشؤون العامّة، أمّا على سائر النظريات الأخرى فالأمر ليس بهذه الصيغة بل مستوى صلاحياته أقلّ.

النقطة الثالثة: معنى النيابة هو تولّي ما كان يتولاه النبي والإمام، فعلى مثل نظرية ولاية الفقيه العامّة يكون لها معنى واسع، أمّا على النظريات الأخَر فإنّ دائرة النيابة صغيرة ومساحتها محدودة نسبيّاً.

٤٥٩ـ معاقبة فتاة تزوّجت بلا إذن والدها، عن تقليد لأحد المراجع!

السؤال: والدي يقلّد أحد المراجع الذين يشترطون إذن وليّ الأمر في صحّة عقد الزواج للمرأة الباكر، أمّا أنا فأقلّد مرجعاً آخر يجيز الزواج للمرأة الباكر بدون إذن أو إجازة أو إعلام وليّ أمرها، وقد قمت بالزواج من أحد زملائي طبقاً لأحكام الشريعة التي أعتقد بصحّتها بناءً على تقليدي لمرجع يجيز حسب فتواه ذلك، ولم أستأذن أبي أو أطلب منه الرأي، ولم أُعلمه بزواجي. وبعد فترة من زواجنا منَّ الله عليَّ بالحمل من زوجي، وعندها علم أبي بذلك، فمارس معي أقسى أنواع العذاب البدني والنفسي من الضرب بأشكاله والحبس والكيّ، وحاول عدّة مرات إجهاضي وإسقاط جنيني من بطني. شيخنا المحترم.. هل يجوز حسب فتوى مرجع والدي هذه الممارسات العدوانيّة والوحشية ضدّي من التعذيب البدني والنفسي فقط لأنّني مارست العمل الذي أعتقد بصحّته وبأنّه حقّ من حقوقي بناءً على فتوى مرجع أعتقد أنّه جامع للشرائط، وإن كان يختلف مع مرجعه في الرأي والاجتهاد والفتوى؟ فهل تسوغ المرجعيّات الدينية كلّ هذا العنف والوحشيّة والكراهية وقمع الحريات الشخصيّة، بل والجريمة التي ترتكب بحقّي خاصة وأنّ والدي يقول ويدّعي أنّ كلّ هذا من باب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر والتكليف الشرعي، وأنّه يتديّن ويتقرّب إلى الله بتعذيبي وأذيتي ومحاولة إسقاط جنيني وإجهاضي؟! ملاحظة: هذا السؤال وردني من إحدى الأخوات التي رجتني بشدّة أن أوصله إلى فضيلتكم وها أنا أرفعه إليكم لعلّها تحصل على الجواب منكم.

● ما فعلته هذه الفتاة وفقاً لتقليدها جائزٌ ما دامت تملك ـ وفقاً لقناعاتها ـ الحجّةَ الشرعيّة في هذا التقليد، سواء اقتنع الآخرون بمرجعها أم لا، لكن كان من المفترض بها العمل على إعلام والدها وأهلها بالأمر، ومحاولة إقناعهم، ولا أقلّ من ذلك بعد انعقاد الزواج بين الطرفين وقبل حصول الحمل، لاسيما في ظلّ الأعراف التي تجعل فعل البنت ذا صلة بالأهل جميعهم ممّا يعرّضهم للإدانة الاجتماعيّة.

لكن لا يحقّ للوالد ممارسة كلّ هذه الضغوط وأنواع الأذى، وفقاً لما جاء في السؤال أعلاه، ولا يجيز أيّ مرجع فيما نعلم ممارسة أنواع الأذى بحقّ شخص فعل فعلاً يراه حلالاً عن اجتهاد أو تقليد حتى لو كان حراماً بالنسبة إلينا اجتهاداً أو تقليداً، بل إنّ الإجبار على الإجهاض حرامٌ بلا إشكال، لاسيما مع تجاوز عمر الجنين الأربعة أشهر. وغاية ما في الأمر هو التوجيه والنصح بعدم شرعيّة تقليدها من وجهة نظر الوالد لو كان يملك دليلاً على ذلك.

هذا كلّه من الناحية الفقهية والشرعية والقانونية بناءً على حرفيّة الصيغة الواردة في السؤال أعلاه، أمّا من الناحية الاجتماعية فيختلف تقويم عمل الفتاة تبعاً للظرف الاجتماعي المحيط، ممّا لا يمكن البت به قبل الاطلاع على حيثيات الموضوع بالتفصيل، لكنّ ذلك لا يبرّر العنف المشار إليه في حقّها.

٤٦٠. تسليم الخمس للفقهاء وعلماء الدين، مبرّراته ومنطلقاته

السؤال: نحييكم من جمهوريّة آذربيجان، عندي سؤال فيما يرتبط بمسألة إعطاء الخمس لخصوص المرجع الديني فقط، والسؤال هو: ما هو الدليل المتقن والمقنع الذي يثبت أنّه يجب علينا أن نعطي الخمس للمرجعية وأن لا نصرفه بأنفسنا في موارده المشروعة؟ وما هو المانع أمامنا؟

● وقع جدل فقهي إمامي في تشخيص الوظيفة فيما يرتبط بالخمس ومصرفه في زمان غيبة الإمام المهدي، من حيث ارتباطه بالحاكم الشرعي أو حريّة المكلّف في التصرّف فيه في مصارفه الشرعيّة، وقد تأثرت الآراء الفقهيّة في تحديد الوظيفة بجملة من النظريّات الفقهيّة العامة في موضوع الخمس كما سنلاحظ.

ومن هنا، فسوف نتجاهل تقريباً أيّة عملية تقويم لتلك النظريات العامّة، ونقتصر على إيراد النتائج الممكن ترتّبها على كلٍّ منها، وسوف يكون دوري هنا فقط هو توضيح النظريات ونتائجها وشرحها والتمييز بينها والتعليق أحياناً على بعضها وتفكيك نتائجها، باختصار شديد؛ ليتضح لكم المشهد في هذه القضيّة.

الاتجاهات الفقهيّة في مصير الخمس في عصر الغيبة

ومن أبرز تلك النظريات العامّة التي تترك تأثيراً مهماً في خارطة البحث هنا، هو أنّ الخمس هل يصحّ تقسيمه إلى سهم إمام وسهم بني هاشم أم أنّه ضريبة مقرّرة بكاملها للإمام، وهو بدوره يصرفه في مصارفه، وربما منها بنو هاشم..؟

لأنّه على الافتراض الأوّل لا بدّ من فرز البحث في مقامين، أمّا على الافتراض الثاني فلا مبرّر له، ونحن هنا نحاول دراسة البحث في خصوص سهم الإمام باختصار بالغ وتلخيص موضح إن شاء الله، وتكون النتيجة هنا صالحةً لأن تكون نتيجةً للبحث كلّه على الافتراض الثاني.

وقد قدّمت وجهات نظر متعدّدة هنا فيما يمكن أن نسمّيه مصيرَ الخمس في عصر الغيبة أبرزها:

١ ـ اتجاه تحليل الخمس وإسقاطه في عصر الغيبة

يذهب بعض العلماء إلى القول بتحليل الخمس للشيعي، بمعنى سقوطه عنه في عصر الغيبة، لا بالمعاني الأخَر، وهذا القول عمّمه بعضهم لسهمَي الإمام وبني هاشم معاً، كما نسبه العلامة الحلي في المختلف إلى سلار، وفي الحدائق إلى الفاضل الخراساني وشيخه البحراني، وبعضهم الآخر خصّص سقوط الخمس في عصر الغيبة بسهم الإمام، كما هو ظاهر المدارك والكاشاني، واستقربه في الحدائق، وبعضٌ ثالث حصره ـ بقطع النظر عن السهمين ـ بأرباح المكاسب، كما في المنتقى على ما نقل عنه.

ولسنا هنا بصدد تحقيق هذا المطلب الموسّع والمهم، فإنّ له مكاناً آخر، لكنّنا سنبني على عدم التحليل وفاقاً للمعروف فقهيّاً اليوم، إذ على التحليل بهذا المعنى له لن يكون هناك خمسٌ واجب لكي يتمّ إخراجه، ومن ثم لا معنى للحديث عن ضرورة تسليم الخمس للحاكم الشرعي.

٢ ـ اتجاه دفن الخمس في الأرض

تقول وجهة النظر الثانية هنا بوجوب دفن الخمس إمّا كلا سهمي الإمام وبني هاشم، أو خصوص سهم الإمام فقط، كما نقل الأوّل عن المقنعة والنهاية عن بعض الأصحاب، والمنتهى أيضاً، على ما ذكره في الحدائق والمستمسك والمستند.

وقد استدلّ لهذا القول بأنّ هذا السهم مالٌ للإمام يجب إيصاله إليه، ولا يجوز التصرّف به بمقتضى القواعد العامّة الشرعيّة الجارية في كلّ مال، والمفروض

تعذّر الإيصال؛ لأنّه غائب، فلا مناص عن وجوب حفظه له إلى زمانٍ يمكن إيصاله فيه إليه، وحيث إنّ الدفن أحفظ من غيره من جهة، وقد روي أنّ الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الإمام وأنّه إذا قام دلّه الله على الكنوز فيأخذها من كلّ مكان من جهة ثانية، فينتج لزوم دفنه، ومن ثم لا يعطى الخمس على هذه النظريّة للحاكم ولا لغيره.

وقد نوقشت هذه النظريّة أولاً: إنّ ذلك تضييعٌ للمال عرفاً؛ فإنّ دفن هذه الأموال الهائلة في الأرض يجعلها بحكم التالف عرفاً، بل هي تالفة حقيقة إذا كانت مثل الأوراق النقديّة أو السلع في عصرنا، ومعه كيف يمكن تصوّر الأمر بلزوم إتلاف المال العظيم بلا دليلٍ خاص في المقام، حتى لو فرضنا أنّ هذه الكنوز ستخرج للمهدي؟ أفهل يتصوّر فقيه أن يحكم بجواز أن يتصدّق الإنسان بملايين النقود للإمام فيدفنها في الأرض في غير حالة الخمس؟! وقد أشار إلى روح هذه المناقشة السيد الخوئي.

ثانياً: إنّ هذا الكلام ربما يتمّ على تقدير العلم بعدم رضا الإمام في غيره، أمّا لو أحرزنا أنّه يرضى بصرف هذه الأموال على شؤون الدين والفقراء وغيرهما، وبنينا ـ كما سوف يأتي بيانه ـ على كفاية ذلك في التصرّف أو تمّمنا أيّ وجهٍ من الوجوه الأخرى في المسألة، فلا يعود هناك أيّ مبرّر للأخذ بهذا الرأي. وقد أشار إلى هذه المناقشة كلّ من: السيد الخوئي والسيد محسن الحكيم وأستاذنا السيد محمود الهاشمي.

هذا كلّه مضافاً إلى مناقشةٍ ذكرها السيد محسن الحكيم أبدى فيها عدم إمكانيّة الاعتماد على مثل هذه الرواية في تحقيق مطلب كهذا، وربما يكون مرجع كلامه إلى أنّها ضعيفة سنداً ـ حيث وردت في (الاحتجاج ٢: ٢٩١) مرسلةً، وأشار

إليها الشيخ المفيد والشيخ الطوسي في كلّ من المقنعة والتهذيب بلا سند أيضاً ـ أو أنّ مطلباً خطيراً كهذا لا يمكن تتميمه بنصّ يلوح منه المدلول ولا يظهر.

٣ ـ اتجاه عزل الخمس والوصية به جيلاً بعد جيل

ترى وجهة النظر الثالثة هنا ضرورة عزل السهمين أو سهم الإمام خاصّة، والوصيّة به من ثقةٍ لآخر إلى زمن الظهور، وقد اختار هذا الرأي الشيخُ المفيد في المقنعة، وهو المنقول عن الحلبي والقاضي والحلي، ونسب إلى السيد في المسائل الحائريّة، واستحسنه العلامة الحلي في المنتهى بعد نسبته إلى جمهور الأصحاب، كما ذكر ذلك في المستمسك، وذهب إلى حفظ خصوص سهم الإمام العلامة الحلي في المختلف، كما نسب ذلك إلى من تقدّم ذكرهم في كتاب الخمس للشيخ المنتظري.

وإذا صحّت وجهة النظر هذه فلا يسلّم الخمس بناءً عليها للحاكم ولا للمرجع ولا لأمثالهما، إلا بوصفهم ثقاتاً فلا يتصرّفون به بل يحفظونه ويوصون به إلى ثقة آخر بعد موتهم.

وقد استدلّ لهذا الرأي بالقواعد المعوّل عليها في معلوم المالك، من أنّه مالٌ للآخر نعرف صاحبه (وهو هنا الإمام) ولم يرسم لنا وظيفةً مقرّرة فيه، فيلزم حفظه، كما أنّه طريق الاحتياط. ويلوح هذا الدليل من المفيد في المقنعة على ما نقله صاحب الحدائق.

وقد نوقشت وجهة النظر هذه بالمناقشتين المتقدّمتين في الرأي المتقدّم فلا نطيل.

٤ ـ اتجاه صرف سهم الإمام في بني هاشم

يرى أنصار هذا القول بأنّه لابدّ من صرف سهم الإمام في عصر الغيبة في

سهم السادة تتميماً لهم، وفي بعض الكلمات ـ كما في المستمسك ومستند النراقي ـ صرفه على الفقراء والمحاويج من السادة، وبهذه الطريقة يصبح السهمان في عصر الغيبة سهماً واحداً وهو سهم السادة، ولا يعطى منه سائر المسلمين، وعلى هذا الرأي لا موجب لتسليمه للحاكم الشرعي ولا لمرجع التقليد.

وقد استقرب هذا الرأي العلامة الحلي في المختلف كما قيل، ونقله عن جملة من علمائنا، وهو اختيار المحقّق الحلي في الشرائع، والشيخ علي في حاشيته، وجعله في الحدائق المشهور بين المتأخّرين، ناقلاً ذلك عن الشهيد في الروضة، وأيضاً هو اختيار المفيد في الرسالة العزية وابن فهد في المهذب، كما ذهب إليه الحرّ العاملي مع إضافات تأتي، وعن المنتهى أنّه جيّد كما ذكره في المستمسك.

واستدلّ له أولاً: بما ذكره العلامة الحلي في المختلف من التمسّك بقياس الأولويّة، حيث جاء في بعض النصوص أنّهم عليهم السلام أباحوا للشيعة حال حضورهم منه، فبالأولى إباحتهم لأنسابهم مع الحاجة حال غيبتهم؛ لكونه مستغنياً وهم محتاجون.

وفيه: أنّه على أبعد تقدير يحرز بهذا الوجه رضاهم بصرف بعض سهمهم عليهم السلام في احتياجات السادة، أما أنّه يوجب تخصيصه بهم أو تقديمهم ولو مع اشتمال الآخرين على خصائص علميّة أو دينية مرجّحة فهذا غير معلوم ولا تفيده الأولوية المدّعاة.

ثانياً: التمسّك بما دلّ على أنّ على الإمام أن يتمّ لهم من نصيبه مع فرض قصور حصّتهم عن كفايتهم، حيث إنّ ثبوت هذا التشريع حال ظهور الإمام يقتضي ثبوته حال غيبته، فإنّ الحقوق الواجبة لا تكاد تسقط بغياب من عليه الحقّ.

ومرجع هذا الوجه إلى أدلّة أصل هذا الحكم، وليس إلا خبري: حماد وأحمد بن محمد (تفصيل وسائل الشيعة، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، باب٣، ح١، ٢).

وأهمّ ما يناقش فيه هذا الحكم أمور:

أوّلها: إنّ الخبرين ضعيفا السند بالإرسال فيهما، فلا يعتمد عليهما في الأحكام الشرعية.

ثانيها: ما ذكره غير واحد، من أنّ ظاهر الخبرين إنّما هو حالة بسط يد الإمام؛ لأنها تشير إلى ضرورة إعطائه لهم في حال أعوزهم في مقابل أخذه من حقّهم في حال فضل عنهم، وهو الظاهر في سلطة فعليّة تمارس نشاطها في الواقع الخارجي، فمثل هذا النص لا يبدو منه شموله لمثل حال الغيبة. وقد ذكر هذا الوجه السيد الحكيم في مستمسكه والمحدّث البحراني في الحدائق والشيخ المنتظري. ولعلّه ظاهر عبارة أستاذنا الهاشمي أيضاً، وإن كان قابلاً للمناقشة من حيث إنّه ظاهر في بيان وظيفة الإمام في ذاتها، فحيث يمكنه تحقيقها وجب، والمفروض إمكان ذلك في فرض حديثنا.

ثالثها: إنّ المفروض أنّ الإمام يعطي بني هاشم من حصّته على تقدير عدم كفاية حصّتهم، وهذا لا يطابق ما نحن فيه، ففي حالتنا قد تكفي حصّة سهم بني هاشم لهم، فماذا نفعل بسهم الإمام؟! وفي بعض الأحيان قد يكفي إعطاؤهم من سهم الإمام ربعَه أو ثلثه فترتفع حاجتهم، فما هو الموجب لإعطائهم السهم كلّه حينئذٍ بعد رفع حاجتهم؟!

٥ ـ اتجاه الصرف في حاجات الشيعة

يرى هذا الفريق لزوم أن يُصرف سهم الإمام في عصر الغيبة في حاجات

الشيعة الموالين العارفين، كما ذهب إليه ابن حمزة في الوسيلة، وقد نقله في المقنعة عن بعض، كما ذكر النراقي في مستنده، ذاكراً أنّ المفيد جعله قريباً من الصواب.

والمفترض على هذا الرأي أنّه لا تقييد بتسليم الخمس إلى الحاكم الشرعي أو الفقيه أو المرجع.

ويمكن أن يُستدلّ له أولاً: بالتمسّك بما دلّ على أنّ من لم يقدر على صلتهم عليهم السلام فليصل فقراء شيعتهم أو صالحي مواليهم، كما في خبر محمد بن يزيد: «من لم يستطع أن يصلنا فليصل فقراء شيعتنا»، ومرسلة الصدوق: «من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحي موالينا» (الوسائل، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، باب ٥٠، ح١، ٣). فإنّ الخمس صلة، ومن لم يصلهم عليهم السلام فعليه أن يعطي الخمس لشيعتهم.

ويناقش:

أ ـ إنّ الخبرين ضعيفان من الناحية السنديّة بالإرسال، فالأوّل رواه محمد بن أحمد عن بعض أصحابنا، والثاني هو مرسل الصدوق.

ب ـ ما ذكره أستاذنا السيد الهاشمي، من احتمال نظرهما إلى الصدقة المستحبّة، فلا ظهور فيهما بما يشمل الخمس، وهو كلام وجيه.

ج ـ ما يمكن إضافته من أنّ الحديثين ظاهران في صلة الفرد للإمام فلم يقدر، وأمّا في الخمس فالمفروض أنّ المال هو للإمام، ولابدّ من إرجاعه له، وبعبارة ثانية: الحديثان ظاهران في إخراج الفرد ماله ليصل به الإمام، لا في إخراج مال الإمام من ماله.

وثانياً: بمرسلة حماد التي تعرض لسدّ الإمام حاجات الناس لو لم تفِ أسهم الزكاة لهم، فهي بروحها تفيد هذه الوظيفة له عليه السلام، وبالتالي تكون حقّاً

للشيعة عليه كما ذكر.

ويناقش: بما تقدّم في مرسلة حماد من ضعف الاستدلال بها سنداً.

٦ ـ اتجاه التخيير بين الاتجاهات السابقة

وجهة النظر السادسة هنا ترى التخيير بين بعض الاحتمالات المتقدّمة سابقاً، كالتخيير بين التحليل والإيداع، كما يظهر من الشيخ الطوسي في النهاية على ما نقله عنه في المستند، أو بين إيداعه ودفنه كما اختاره في المبسوط، أو هما مع التقسيم على الذريّة كما حكي عن الدروس، أو بين الإيداع والقسمة على الذريّة كما اختاره العلامة الحلي في المختلف، والظاهر من النافع والمنسوب إلى البيان، وإليه ذهب المحقّق الخوانساري، كما نقل ذلك كلّه النراقي في المستند.

وهذه الوجوه حالها صار واضحاً مما تقدّم فلا حاجة للإطالة.

٧ ـ اتجاه الصرف على الذرية ومع عدم الحاجة يباح للشيعة

وهو ما اختاره الحرّ العاملي في الوسائل من لزوم الإيصال إلى الإمام مع الإمكان، وإلا فتصرف إلى الذريّة، ومع عدم الحاجة تباح للشيعة، فيسقط الخمس عنهم.

وحال وجهة النظر هذه بات يُعرف مما تقدّم، فلا نطيل.

٨ ـ اتجاه تطبيق أحكام مجهول المالك على الخمس

وهو ما أفاده المحقق النجفي في الجواهر، من إجراء حكم مجهول المالك على هذا المال. فإنّ الملاك في هذا العنوان ليس كون المالك مجهولاً حتى من ناحية النسب، بل المدار مجهوليّته من حيث التطبيق التام حتى مع معلوميّته من حيث العنوان؛ لأنّ القضيّة هي عدم القدرة على الإيصال أو فقل بأنّ الجهل به مكاناً كافٍ وإن لم يحصل الجهل به ذاتاً.

والذي يشهد لهذا المضمون خبر يونس (الوسائل، كتاب اللقطة، باب٧، ح٢) الوارد فيمن بقي عنده متاع لرفيق له في طريق مكة ولا يعرف بلد هذا الرفيق، فقد أمره عليه السلام بالتصدّق عنه، ومن هنا فيكون حال هذا السهم حال المال المجهول مالكه من حيث جريان ما نبني عليه هناك هنا، فلو شرطنا التصدّق كان مصرف هذا السهم كذلك، ولو قلنا بلزوم صرفه بإذن الحاكم الشرعي تمّ هذا القيد هنا وهكذا. وقد ذهب إلى هذا القول الفقيهُ الهمداني في مصباحه.

غير أنّ هذه الرؤية تعرّضت لأكثر من انتقاد نذكره:

الانتقاد الأوّل: ما أفاده السيد الخوئي، من أنّ دليل التصدّق عن المالك المجهول لا إطلاق فيه يشمل حالة ما إذا عثرنا على مصرف نحرز فيه رضا المالك بصرف ماله فيه، فإنّ قصّة رفيق مكّة حادثة منصرفة عن هذه الصورة.

وقد أضاف أستاذنا السيد الهاشمي لهذا الوجه ما حاصله أنّ مناسبات الحكم والموضوع تقضي بكون فكرة الصدقة إنّما جاءت من حيث إنّه لا يتوفّر مورد آخر يمكن للمكلّف صرف المال فيه بما يعود نفعه إلى صاحبه، واذا كان هذا روح القضية فستكون فكرة التصدّق عديمة المفعول مع إحراز رضا المالك بالصرف في جهةٍ غيرها. وقد ذكر هذه المناقشة السيد الحكيم في المستمسك أيضاً.

ويناقش هذا الانتقاد بأنه من غير المفهوم مثل هذا الانصراف، فإنّ نفس حكم الإمام عليه السلام بالتصدّق من دون سؤال الآخر عن موارد محتملة لرضا صاحب المتاع، لاسيما وأنّه كان رفيقاً لهم، من الممكن أنّهم تعرّفوا عليه وفهموا توجّهاته وميوله.. إنّ عدم سؤال الإمام عمّا يمكن أن يكون مورداً لرضا

المالك كاشفٌ عن عدم أخذ مثل هذه الخصوصيّة، وإلا لكان عليه قبل الحكم بالصدقة التأكّد من سلامة حكمه بالتثبت من وصول الحالة إلى درجة يمكن الحكم فيها بها، إذ لعله لا يرضى بالتصدّق عنه بل يميل لصرف المال في موضع آخر.

كما أنّ الصيغة المعدّلة التي قدّمها أستاذنا السيد الهاشمي حفظه الله هي الأخرى بلا شاهد، إذ ما هو الموجب للوثوق بكون الحكم بالصدقة جاء في إطار اليأس حتى عن مورد يحرز فيه رضا المالك؟ نعم لابد من اليأس من الوصول إلى نفس المالك وهذا واضح، أمّا غيره فلعلّ الشريعة مع اليأس عن العثور على المالك أمرت فوراً بالتصدّق بما فيه نفع المالك والدافع والآخرين، خصوصاً إذا قلنا بالضمان لصاحبه فإنّ هذا أحفظ له.

الانتقاد الثاني: ما ذكره أستاذنا السيد الهاشمي حفظه الله، من أنّ مورد الأمر بالصدقة في باب مجهول المالك هو المال الشخصي، فالتعدّي عنه إلى الأموال العامّة كالخمس مما لا شاهد عليه، لو لم ندّع الجزم بعدمه، حيث إن نكتة وجود مصارف مقرّرة للأموال العامة تصرف فيها، يوجب القطع بكونه أجنبياً عن باب مجهول المالك.

وهذا النقد في الحقيقة إنّما هو جرياً على مبنى السيد الأستاذ من كون الخمس ضريبة عامّة، وليس ملكاً لشخص الإمام، في حين أنّ أصل فكرة مجهول المالك في المقام إنّما بنيت على نظرية الملكية الشخصيّة لهذا السهم، فهذه المناقشة متقدّمة رتبةً عن أصل فرض موضوع مجهول المالك، وإن كانت في حدّ نفسها موفّقة.

الانتقاد الثالث: وهو عين الأوّل، غايته أنّ الصرف في موارد رضا المالك إيصالٌ إليه، ومعه كيف يمكن التصدّق بمال الغير مع القدرة على إيصاله له، وقد

أفاد ذلك السيد الحكيم أيضاً.

وهذا الكلام جيد، غير أنّ هناك نقطة لابد من إيضاحها فإنّنا بيّنا آنفاً أنّ نصوص التصدّق بالمال المجهول المالك مطلقة ليس فيها أيّ استفصال عن قضيّة الموارد التي يرضى بها المالك، وهذه النكتة في تقديري تقف مانعاً أمام روح هذا الانتقاد، فلابد له من أن يبرر عدم الاستفصال، وإلا فالأخذ به مشكل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، يمكن الجمع عمليّاً بين التصدّق والصرف في موارد الرضا، بأن نقول: إنّه لابد من التصدّق لأدلّته والصرف في موارد الرضا لما في هذا الأمر، وهو جمعٌ احتياطي أشار له السيد الحكيم في المستمسك حينما احتاط بصرفه فيما يعلم برضاه عليه السلام مع نيّة التصدّق.

٩ ـ اتجاه الصرف فيما يعلم رضا الإمام به (اتجاه مشهور المتأخّرين)

وجهة النظر التاسعة هنا هي ما ذكره مشهور المتأخّرين ـ كما نُقل ـ من صرف هذا السهم في كلّ موردٍ يعلم برضاه عليه السلام بالصرف فيه بلا تحديدٍ في مصرفٍ معيّن، فإنّ هذا نوعٌ من الإيصال له، وهذه النتيجة قطعيّة الإبراء؛ لأنّ الفرض هو القطع برضاه، ومعه يكون الصرف مبرئاً للذمّة بصورة مطمئنة.

وقد ذكر هذه الرؤية أكثر من فقيه كالنراقي والخوئي والحكيم والبروجردي و.. واعتبرت عند البعض سليمةً، وعند آخرين سليمة لولا المباني كما سنرى.

١٠ ـ اتجاه الملكية العامّة في الخمس

وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء كالشيخ المنتظري والسيّد الهاشمي و.. من أنّ الخمس ضريبة عامّة، وأنّ الإمام يملكها من حيثيّة الإمامة والحاكمية فهي حيثية تقييديّة لا تعليليّة، وليست هذه الأموال ملكاً شخصيّاً له.

وهؤلاء وفقاً لهذا الرأي يسجّلون ملاحظة عامة على كافّة الآراء المتقدّمة أو

أغلبها، من أنها عالجت المشكلة على أساس الملكيّة الخاصّة للسهم المذكور، فاضطرّت للحكم بدفنه لصاحبه أو إيداعه أو التصدّق به أو صرفه فيما يرضا به أو نحو ذلك، في حين أنّ المستوحى من روح هذه الضريبة وأدلّتها هو الملكيّة العامّة أو ملكيّة الدولة.

ووفقاً لهذا الاتجاه ستكون مجمل النظريات المتقدّمة تقريباً خاطئة خطأ بنيوياً وجوهرياً، وإذا استبدلنا تلك البنية بهذه البنية فسيكون الخمس ـ عند هؤلاء ـ حقّ الدولة والحاكميّة في الإسلام، فمتى ثبت مصداقها وجب الدفع إليه، ويكون من قبيل ممتلكات الحكومة الإسلامية أولاً وبالذات، ويكون نظام الحكم هو المصرف النهائي لهذا السهم أو الخمس كاملاً، ويتمّ توزيعه حسب تشخيص الحاكم الشرعي، كونه هو المتولّي للملكيات العامّة أو ملكيات الدولة.

وقد أضاف أستاذنا السيد محمود الهاشمي أنّ هذه النتيجة يمكن التوصّل إليها حتى على تقدير الملكيّة الشخصية، بواسطة افتراض أنّ هذا الخمس ملكٌ للإمام ليصرفه في مصارف مقرّرة لا في شؤونه الخاصّة فحسب، فمع غيبته لا تسقط تلك الجهات والمصالح التي يلزم صرفها فيها، فإنّه خُلف إطلاق أدلّة لزومها.

وقد نقول بعدم الملكية الخاصّة، لكن نقول بالملكية العامّة لا ملكيّة الدولة، وقد يرجع للحاكم من باب ولايته على الأموال العامّة أيضاً، لا من باب كون المال ملكاً له بوصفه الدولةَ الإسلاميّة، من حيث كونه ملك الدولة.

هذه هي حصيلة الاتجاهات التي ذكرت فقهيّاً لمصرف سهم الإمام في عصر الغيبة، إلا أنّ السؤال الآخر هو أنّ هذه الاتجاهات إلى أيّ مدى تطلق العنان للمكلّف في صرف هذا السهم فيما حدّدته له من مصارف؟ وهل يُلزم المكلّف

بمراجعة جهة أخرى لصرفه كالحاكم الشرعي أم لا؟

مرجعيّة الحاكم الشرعي في صرف الخمس

بعد هذه الجولة السريعة على الاتجاهات الفقهيّة في مصير الخمس في عصر الغيبة، لابدّ لنا ـ لتحديد دور الحاكم الشرعي في أموال الخمس ـ من الرجوع إلى نفس تلك الاتجاهات، لنرى ما إذا اختزنت في داخلها آليّةً محدّدة للصرف على المكلّف لتحدّ من صلاحياته في الصرف أو تعطي الحاكم الشرعي دوراً أم لا؟

أمّا على الاتجاه الأوّل (اتجاه تعطيل الخمس)، فهو حسب الفرض يحلّل الخمس كلاً أو بعضاً للشيعة، ومن ثمّ لا يجب صرفه في أيّة جهةٍ محدّدة، فلا معنى على هذا الاتجاه للحديث عن سلطة الحاكم الشرعي على الصرف وعدمها بعد سقوط فريضة الخمس نفسها.

وأمّا على الاتجاه الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع، فالمفترض أنّ دليله لا يستوجب أيّة ضرورة للرجوع إلى الحاكم الشرعي كما ألمحنا إلى ذلك عند الحديث عنها، فلا حاجة للتطويل، فإذا كان من لزوم للحديث عن مرجعيّة الحاكم فإنّما هو على الاتجاهات الآتية.

وأمّا على الاتجاه الثامن، فإنّ ضرورة الرجوع إلى الحاكم مبنيّة على كبرى مرجعيّته في الأموال مجهولة المالك، فالمسألة مبنائيّة. **وحاصل أبرز ما استدلّ لتسليم مجهول المالك إلى الحاكم الشرعي ثلاثة وجوه:**

الوجه الأوّل: إنّ الحاكم الشرعي وليّ الغائب، والمالك في حالات مجهول المالك من أبرز مصاديق الغائب، فلابد من وضع يده على أمواله؛ لأنّه وليّه حينئذٍ، ولا يجوز للآخرين مطلقاً التصرّف في هذا المال بدون إذن صاحبه أو وليّه كما هو واضح. وقد ذكر روح هذا الوجه العلامة الحلي في التذكرة.

ونوقش بتقدّم أدلّة التصدّق بمجهول المالك على أدلّة ولاية الغائب، حيث إنّ الولاية على أموال الغائب كانت من باب الحسبة، وهذه الولاية ثابتة في مواردها، فإذا جاء الدليل ورخّص في التصرّف بمال الغائب لآحاد المكلّفين، كان ذلك مقيّداً لأدلّة الولاية المذكورة التي يؤخذ فيها بالقدر المتيقن. وقد ذكر ذلك السيد الخوئي في مصباحه.

الوجه الثاني: إنّ مصرف المال مجهول المالك هو المساكين، والحاكم هو وليّهم فلابد من الدفع إليه.

وفيه: إنّ هذا الكلام غير مفهوم، فأيّ معنى لولايته على المساكين مع القطع بجواز تسليم كثير من الأموال لا أقل من الهبات إليهم؟!

الوجه الثالث: إنّ ضرورة تسليم مجهول المالك إلى الحاكم الشرعي تنبع من أعرفيّته بموارد الصرف على الفقراء والمساكين.

وسوف نتعرّض لهذا الكلام عند الحديث عن الاتجاه التاسع.

وأمّا على الاتجاه التاسع، فالمفروض وفقه حريّة المكلّف في الصرف، ما دام قد حصل له القطع برضا الإمام، إلا أنّه مع ذلك **فقد ذكرت بيانات لضرورة تسليم الخمس إلى الحاكم على هذا الاتجاه، وهي:**

البيان الأوّل: إنّ الحاكم الشرعي أعرف بموارد الصرف ومحالّه، فلابد من التسليم إليه لدرايته بالمواقع التي يكون فيها العلم برضا المعصوم.

ونوقش ـ كما في كلمات السيد الخوئي في المصباح والسيد الهاشمي في كتاب الخمس ـ بأنّه:

أ ـ إن أريد بكونه أخبر كونه كذلك كبروياً فهذا تامّ، لكنّه لا يقتضي أكثر من لزوم رجوع هذا المكلف إلى الفقيه في العناوين الشرعيّة التي لابد من الصرف

فيها، وهو بدوره يتحرّك بصورة مستقلة لتطبيق هذه العناوين، كما هي الحال في بقيّة الأبواب الفقهيّة.

ب ـ وإن أريد بذلك كونه أخبر حتى من حيث المصاديق، فهو أولاً: ممنوع الإطلاقيّة صغروياً كما لا يخفى.

وثانياً: ممنوع الحجيّة فإنه مثل باقي موارد الخبروية الموضوعية، فأيّ دليل على لزوم الرجوع إليه مع حصول العلم لدى المكلّف برضا الإمام حسب الفرض؟

البيان الثاني: ما أفاده السيد الخوئي من إثارة احتمال دخل إذن الحاكم في تحصيل رضا المعصوم، ولا طريق لرفع هذا الاحتمال، ومعه لابد من إذنه لتحصيل رضا المعصوم بالصرف بصورة تامّة.

وناقشه السيد الهاشمي بمناقشة موفّقة، بأنّ التعاطي مع القضيّة بهذه الطريقة يمكن أن يفتح الباب أمام أكثر من احتمال، فإنّ هناك الكثير من الخصوصيّات التي قد تكون داخلةً ـ احتمالاً ـ وهي ذات نسبة عموم وخصوص مطلقاً أو من وجه مع مطلق الفقير كالأعلميّة والخبرويّة والكفاءات السياسية والإدارية والجانب الروحي والعاطفي و.. بل قد يكون عدم إذنه أحياناً محتمل الدخل في الرضا فلا موجب للتعميم بهذه الطريقة.

البيان الثالث: ما ذكره أكثر من فقيه، من الرجوع إلى أدلّة النيابة الثابتة للفقيه وما شابه ذلك مما يفيد ضرورة مراجعته في مثل هذا المورد الهام، وهذا ما ذكره المحقّق النراقي والسيد الحكيم وغيرهما.

وفيه: أنّه لم يظهر شمول كلّ ما كان كذلك لأدلّة نيابته بعد البناء على كون المال ملكاً خاصّاً، فهذا الوجه إما أن يرجع إلى إثبات الملكيّة العامة أو إلى قضيّة مال الغائب وأشباهها.

البيان الرابع: ما ذكره السيد محسن الحكيم، من أنّ عزل الحاكم عن الولاية على الخمس موجبٌ لضياع الزعامة الدينية، والاحتفاظ بها من أوجب الواجبات.

وفيه أنّ هذا ـ لو تمّ ـ يثبت الولاية بالعنوان الثانوي لا الأوّلي، فلو صار الحاكم الشرعي زعيمَ دولة فإنّ زعامته الدينية لا تنهار بعدم رجوع الأخماس إليه، حيث تأتيه موارد الدولة العظيمة، وكذلك الحال فيما لو كثرت الأموال الأخرى التي تأتي إلى الحاكم بحيث لم يكن بحاجة لمثل الخمس، فقد يكفيه نصف سهم الإمام لسدّ حاجات الزعامة الدينية، فمثل هذا الوجه قائم على مفهوم المصلحة الثانوي لا بالعنوان الأوّلي.

وأمّا على الاتجاه العاشر، فمن الواضح وفقه أنّه لابد من إرجاع المال للحاكميّة الإسلاميّة، وأمّا تحديد هذه الحاكمية فهو أمرٌ آخر، فربما تنحصر بالفقيه كما على بعض النظريات التي ترى ولاية خصوص الفقيه، وربما لا كما على نظريات أخرى، على أنّه لو ثبت لشخص ما أو جماعة ما الحاكمية ولو بالعنوان الثانوي ثبت لهم الخمس حتى لو لم يكونوا فقهاء، وتسليمه إلى الفقهاء حينئذٍ هو نفسه بحاجة إلى إذن جهة الحاكميّة، ومن هنا فحتّى على هذا الافتراض لا معنى للحكم بلزوم مراجعة الفقيه على نحو إطلاقي إلا على بعض النظريات كالولاية العامّة للفقيه.

أكتفي بهذا القدر، وللتفصيل مجاله، وقد تكون هناك رؤية مختلفة المداخل عن هذا كلّه، والله العالم.

٤٦١. ما حكم غُسل المرأة لو كان يُفسد الماء شعرها؟

السؤال: النساء لا يستطعن غسل شعورهنّ إلا في فترات متباعدة؛ لأنّ

مداومة غسل الشعر يفسده بحسب ما يقلن. سؤالي هو: ما هو تكليف المرأة عندما تريد الغسل؟ وهل يلزم غسل الشعر كلّما أرادت أن تغتسل أم ما العمل؟

● في البداية يجب الإشارة إلى أنّ الكثير من الفقهاء والمراجع لا يرون وجوب غسل الشعر الغليظ والكثيف كاللحية وشعر الرأس في غسل الجنابة وغيره، بل يكفي عندهم غسل البشرة التي تحت الشعر، ومن هؤلاء الفقهاء ـ على سبيل المثال ـ كلٌّ من السيد الخوئي، والسيد الكلبايكاني، والشيخ الأراكي، والسيد محسن الحكيم، والشيخ بهجت، والسيد السيستاني، والسيد محمد صادق الروحاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي. وبعضهم احتاط وجوباً بغسل الشعر مثل السيد محمّد باقر الصدر، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد محمود الهاشمي، والسيد الخميني، والشيخ المنتظري. بل أفتى بعضهم بوجوب غسل الشعر مثل السيد محمد الروحاني، والسيد محمد حسين فضل الله.

فإذا كانت المرأة من مقلّدي الفريق الأوّل من المراجع أمكنها مجرّد تمرير الماء على بشرة الرأس دون حاجة لغسل الشعر وإغراقه في الماء كاملاً، ولعلّ هذا يلغي حالة فساد الشعر المفترضة.

بل إذا صحّت الفكرة التي وردت في السؤال أعلاه، فهذا لا يبرّر عدم غسل الشعر، ما لم يصل حدّ الضرر، وإلا فمجرّد خروج الشعر بعد سنوات طويلة عن حالته الجمالية مثلاً لا يكفي لترك الغسل الواجب، فالعبرة بمثل عنوان الضرر في هذا المجال عندهم، بحيث لا يمكنها تفاديه.

٤٦٢. وجوب صلاة العيدين في عصر الحضور والغيبة

السؤال: ما هو حكم صلاة العيدين في زمان الغيبة؟ ولماذا يميّزون في حكمها بين عصر الحضور والغيبة؟

● اختصار الكلام هو أنّ المعروف بين فقهاء الإماميّة عدم وجوب صلاة العيدين في غير حال الحضور، استناداً إلى بعض النصوص التي شرطتها بالإمام، وقد فهم الفقهاء من مثل جملة: (لا تصلّ العيدين إلا مع الإمام) أنّ المراد من الإمام فيها هو إمام الأصل، لا إمام الجماعة، ويقصدون بإمام الأصل الإمام المعصوم أو المنصوب من قبله لهذا الأمر، ممّا يفرض أن يكون الإمام حاضراً وليس غائباً.

والذي دفعهم إلى ذلك ـ مستبعدين أن يكون المراد بالإمام هو إمام الجماعة فتكون هذه الروايات دالّة على اشتراط صلاة العيدين بالجماعة تماماً كصلاة الجمعة ـ ما دفعهم بشكل أساس إلى ذلك هو مثل رواية سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام، فإن صلّيت وحدك فلا بأس»، فإنّ وضع الألف واللام في (الإمام)، معناه الإشارة إلى شخص معهود، وليس إلا الإمام المعصوم، لا إمام الجماعة، إذ لو كان المراد هو إمام الجماعة لصارت هذه الرواية متهافتة، فهي من جهة تقول: لا صلاة إلا مع إمام الجماعة، ومن جهة أخرى تنفي البأس عن صلاة العيدين فرادى، وهو ما لا يجتمع، بخلاف ما لو فرضنا أنّ المراد منها هو المعصوم، فيكون المعنى: إنّه في عصر حضور المعصوم تكون هذه الصلاة واجبة معه، وفي عصر الغيبة يسقط وجوبها وتستحبّ ولو فرادى.

ولكنّ الأرجح بنظري القاصر أنّه لو قلنا بوجوب صلاة العيدين من حيث

المبدأ، ولو في عصر حضور المعصوم، فإنّها تكون واجبةً في عصر الغيبة أيضاً مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الصحيحة السند هنا خاصّة، غاية الأمر أنّه يجب ـ تكليفاً ـ إقامتها جماعة، فإن لم يحضر الجماعة لزمته الصلاة وحده أو استحبّت على أقلّ تقدير، فالجماعة ليست شرط مشروعيّتها أو صحّتها حتى نقع في التناقض بين ما دلّ من النصوص على نفيها مع عدم الإمام وما دلّ على الإتيان بها فرادى، ويكون تعبير نفي الصلاة مع عدم الإمام كناية عن وجوب الجماعة فيها، لا أنّها لا تشرع ولا تصحّ إلا جماعة، وهذا الجمع هو أقرب الجموع إلى الفهم العرفي.

وبهذه الطريقة نبقى على المعنى العرفي لكلمة (إمام) الواردة في روايات الباب؛ لأنّ أغلب هذه الروايات ـ عدا خبر سماعة ونحوه ـ ورد فيه لفظ الإمام منكّراً، فلا موجب لحمله على إمام الأصل، وأمّا خبر سماعة، فقرينة المقابلة بين الصدر والذيل يفهم منها أنّ صدر الحديث يتكلّم عن الجماعة في مقابل ذيلها الذي يتحدّث عن الفرادى، ويعزّز ما نقول أنّ رواية سماعة وردت في بعض المصادر الحديثية بتنكير كلمة الإمام أيضاً، (مثل ما جاء عند الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال، ص٧٨؛ وفي كتاب من لا يحضره الفقيه ج١، ص ٥٠٦؛ وفي استبصار الشيخ الطوسي، ج١، ص٤٤٥؛ وفي تهذيب الأحكام ج٣، ص١٢٨)، ولم يرد لفظ الإمام معرّفاً في هذه الرواية إلا وفق نقل الشيخ الطوسي في موضع آخر من تهذيب الأحكام (وهو في ج٣، ص ١٣٥)، وفي هذه الحال يصعب الاعتماد على التعريف الموجود في هذا المورد فقط.

ويبدو أنّ الفقهاء المتأخرين اعتمدوا على ما جاء في كتاب تفصيل وسائل الشيعة للحرّ العاملي، حيث أورد الحديث معرّفاً، مع أنّ الحديث في أغلب مصادره منكّر، ومع الشكّ في التعريف لا يمكن الأخذ به، لتأكيد مطلبٍ إضافي

زائد، وهو الإشاريّة للإمام المعصوم.

بل لو أصرّ شخصٌ على أنّ الإمام في هذه الرواية هو غير إمام الجماعة، فلا موجب لحصره بالإمام المعصوم، لعدم ورود هذا القيد وأمثاله في أيّ من روايات باب صلاة العيدين، فلو أقيمت حكومة شرعيّة لإمام عادل ولو غير المعصوم، وجبت الصلاة حينئذٍ، فيكون ظاهر النصوص ـ على أبعد تقدير ـ هو اشتراط وجود الدولة العادلة في الإلزام بهذه الصلاة، لا اشتراط وجود الإمام المعصوم وحضوره، والألف واللام في كلمة (الإمام) الواردة في النصوص لا وجه لتخصيصها بالإمام المعصوم، كما حقّقناه مفصّلاً في مباحث الجهاد، حيث شرطوا الجهاد الابتدائي بحضور المعصوم، معتمدين على مثل هذا الفهم لكلمة (الإمام)، وقد ناقشنا ذلك بالتفصيل هناك، وفاقاً لمثل السيد كاظم الحائري حفظه الله.

هذا، وهناك في الذهن إشكالات عديدة أخرى ترد على قول المشهور، لا نخوض فيها الساعة؛ نظراً للاختصار، ومن ذلك أنّ كلمة (صلاة مع الإمام) ليست ظاهرةً عرفاً في معنى عصر الحضور، بل يكون ظهورها في الصلاة جماعة معه ـ عليه السلام ـ فيعود إشكال التنافي الذي أوردوه عليهم مجدّداً هذه المرّة، ممّا يحيجهم إلى التقدير لتأويل الموضوع، فخبر سماعة:

أ ـ إمّا هو متهافت فيسقط عن الاعتبار لما فيه من الإجمال.

ب ـ أو يقصد من النفي فيه نفي الكمال مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد، بمعنى لا صلاة كاملة له، فلا يدلّ على عدم وجوبها من حيث الأصل، وإنّما يفهم أفضلية الإتيان بها جماعة أو مع إمام المسلمين على تقدير حضوره.

ج ـ أو يقصد من النفي فيه نفي المشروعيّة، وهذا يفضي الى التناقض، إذ كيف

لا تكون مشروعة إلا مع الإمام ثم لا بأس بالإتيان بها فرادى؟! مهما فسّرنا الخبر، ما لم نفرض قيد الحضور والغيبة وهما قيدان غير مذكورين أساساً، لا سيما وأنّ الإمام يقول لسماعة: ولو صلّيت وحدك فلا بأس، مع أنّ سماعة لم يكن يعيش في عصر الغيبة.

د ـ أو يقصد من النفي فيه نفي الوجوب، فلا تجب صلاة العيدين إلا مع الإمام، لكنّها مشروعة لو صلّيت فرادى، وهنا إذا فسّر الإمام في خبر سماعة بالمعصوم، صار المعنى: إنّه لا تجب هذه الصلاة إلا مع الإمام، فعند وجوده تجب الصلاة معه، والا فهي جائزة غير واجبة، وبهذا يتمّ تقريباً ما أراده مشهور الفقهاء، وإنّما قلت: تقريباً؛ لأنّ الصلاة معه غير الصلاة عند حضوره وظهوره، فقد يكون حاضراً ولكنّنا نصلّي في مدينة بعيدة عنه مع شخص آخر، فلا يصدق عرفاً عنوان الصلاة معه، بل يكون المعنى الدقيق هو أنّه عندما يظهر المعصوم ويصلّي العيد جماعة يجب أن نصليها معه، بحيث نكون في تلك الجماعة الأمّ التي يقيمها إمام المسلمين، وإن لم نقدر فيشرع لنا الصلاة لوحدنا.

وقد قلنا بأنّ هذا المعنى غير متوافق مع طبيعة التركيب في الخبر، فكيف يقول له بأنّه لا يجب عليك صلاة العيدين الا مع المعصوم، ولكن لو صليت وحدك فلا بأس، فهذا المقدار من البيان مرتبك جدّاً، حيث كان لابد أن يقول له: يجب عليك الصلاة مع المعصوم وإن لم تقدر فلا بأس بالصلاة لوحدك. هذا مضافاً لما قلناه سابقاً من عدم وجود قرينة على إرادة المعصوم من كلمة الإمام، فهناك احتمالات أربعة لا موجب لترجيح واحدة منها على الأخرى، إن لم نقل بأنّ الأرجح هو إرادة نفي الكمال، بقرينة ذيل الرواية.

هذا، وللموضوع مجال للتفصيل أكثر. من هنا فمن يقول بوجوب صلاة

العيدين يلزمه القول بوجوبها في عصر الغيبة أيضاً، غايته اشتراط الجماعة فيها ـ بعد ترك مثل خبر سماعة؛ لتفرّده ومخالفته سائر الروايات من حيث نفيه البأس عن الإتيان بها فرادى ـ والاحتياط هنا وجيه.

٤٦٣. هل تعتبر المرأة متحصّنة لو كانت لديها علاقة غير جنسية مع رجل آخر؟

السؤال: قرأت أنّ حدود الحصن لتكون المرأة محصنة هي حفظ الفرج، وهو إن لم تصنه المرأة اعتبرت زانيةً وفرض عليها إقامة الحدّ وفق شروط وضعتها الشريعة؟ إذاً هل تعتبر المرأة المحصنة التي تقيم علاقة مع غير الزوج لكنّها تحفظ فرجها امرأةً زانية؟ وإن لم تعتبر كذلك، هل يُقام عليها حدّ أنّها تقيم علاقةً مع رجل غير زوجها رغم أنّها تحفظ فرجها؟

● إذا كان المراد من السؤال في علاقتها مع رجل آخر هو العلاقة الجنسيّة، فهذا خلاف التحصّن، إذ كيف تحفظ فرجها عن الغير وقد سلّمته لغير الزوج؟ وعليه فتكون زانيةً يُقام عليها الحدّ.

أما إذا كان المراد من العلاقة هو أن تحبّ شخصاً غير زوجها مثلاً وتتواصل معه لكن ضمن الضوابط الفقهيّة، فهذا لا ينافي التحصّن فقهيّاً، بمعنى أنّه لا يوجب عليها حدّاً أو عقاباً معيّناً شرعاً، بل قد يكون في نفسه جائزاً ما دام خاضعاً للضوابط الشرعيّة في النظرواللمس وغير ذلك، ولم يلزم منه الانجرار إلى حرام، ما لم يتعنون ذلك بعنوان الأذيّة للزوج، فتكون علاقتها إهانةً له وأذية، وهذا أمر آخر يحتاج لتحقّق شروطه.

هذا وللإحصان معانٍ أخر في القرآن والحديث وكلمات الفقهاء، حيث أطلق

عندهم على الإسلام، وعلى الزواج الشرعي مع التمكّن، وعلى الحريّة مقابل الرقيّة، وعلى الأهلية القانونية من البلوغ والعقل، إضافة لإطلاقه على العفّة و..

٤٦٤. عدم حاجة المجتهد لشهادة كي يعمل باجتهاده

✍ السؤال: هل الإنسان بحاجة لشهادات مراجع أو مجتهدين لكي يحقّ له الاجتهاد في الشريعة والعمل على وفق اجتهاده؟

● بالنسبة له شخصيّاً لا يحتاج لإجازة اجتهاد، بل العبرة بقناعته الذاتيّة بكونه مجتهداً، فلو اقتنع بأنّه مجتهدٌ يملك أدوات وخبرة العمل الاجتهادي، فيحقّ له أن يجتهد ويبني على نتائج اجتهاده، وعلينا حمله على الأحسن إذا ما تصرّف تصرّفات المجتهدين، عندما لا تكون لدينا أدلّة تنفي اجتهاده، فإنّ عدم ثبوت الاجتهاد لا يعني ثبوت عدم الاجتهاد، وهناك الكثير من العلماء لم يأخذوا أيّ إجازات اجتهاد من أحد في حياتهم، إلا بعد أن أصبحوا فقهاء معروفين جدّاً.

ولو لم يكن مقتنعاً باجتهاده وشهد له غيره بأنّه مجتهد ومع ذلك رأى أنّهم مخطؤون في شهادتهم، لم يكفه ذلك للعمل بفتوى نفسه، ما دام غير مقتنع باجتهاده.

لكنّ المشكلة تكمن في أنّ الإنسان يجب عليه أن يكون محتاطاً في هذه القضيّة ويختبر نفسه ويقارن تفكيره بجهود العلماء والفقهاء، ليرى هل حقّاً يملك هو هذه الخبرة أم أنّ نفسه الأمّارة بالسوء تسوّل له ذلك ليتصدّى لمناصب لا يليق بها، فيرتكب بذلك الحرام الشرعي؟! والإنسان على نفسه بصيرة، وعليه أن ينتبه كثيراً لهذا الأمر.

وحيث إنّ الحوزات العلميّة لا تخضع لنظام شامل وواضح وحاسم في موضوع الشهادات يطال جميع المنتسبين إليها على حدّ سواء، لهذا نجد أنّ بعض من يستحقّ شهادة الاجتهاد وألقابه لا يُمنح إجازةً، فتراه لا يتصدّى حذراً، فيما بعض من لا يستحقّون يتصدّون لقضايا الاجتهاد ويفرضون أنفسهم أحياناً على الواقع بعناصر مساعدة، سبق أن تحدّثت عنها في جواب آخر.

أمّا بالنسبة للناس، فإذا كان غيره من أهل الخبرة بحيث يمكنهم تشخيص كونه مجتهداً أم لا، فيمكنهم الرجوع لخبرتهم في التعامل معه سلباً أو إيجاباً، وأمّا غير الخبراء فعليهم الرجوع إلى أهل الخبرة وشهاداتهم وأمثال ذلك، عندما لا يكون لهم اطمئنان معتبر باجتهاده ولو من خلال الشياع المفيد له، فإن شُهد له بالاجتهاد جاز لهم التعامل معه بهذه السمة وإلا فلا، فإنّ الأصل أنّه غير مجتهد ما لم يقم على اجتهاده دليل.

٤٦٥. حكم الاختلاط وعمل المرأة خارج المنزل

السؤال: س١ ـ أصبح رائجاً في هذا العصر موضوع عمل المرأة خارج المنزل، كيف تقرؤون هذا الموضوع؟ وهل الشريعة تحبّذ للمرأة أن تعمل خارج المنزل أم أنّ الأساس في وظيفة المرأة هو عبارة عن البقاء في البيت والاهتمام بشؤون الزوج والبيت والأطفال؟ وإذا كان عملها جائزاً فهل هو مكروه أو مرجوح أم لا؟

س٢ ـ حبّذا لو تفيدونا سماحة الشيخ حول تعريف الاختلاط في الإسلام، وما هي حدوده وضوابطه؟ وهل من السليم ـ على سبيل المثال ـ على ضوء ما ستطرحون أن يقوم عدد من الأشخاص المتزوّجين (رجالاً ونساء) بالجلوس إلى مائدة واحدة حيث يقومون بتناول الطعام والتسامر بعد ذلك. مع العلم أنّ

هؤلاء الأشخاص مؤمنون ملتزمون؟

● المعروف بين فقهاء الإماميّة ـ وهو الصحيح على ما بحثته مفصّلاً في كتابي المتواضع: (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٢٢٧ ـ ٣٢٤) تحت عنوان: عمل المرأة، دراسة في ضوء معطيات الفقه الإسلامي ـ أنّ عمل المرأة والاختلاط في نفسه ليس بحرام، بل الخلوة في نفسها ليست بحرام أيضاً، خلافاً لكثير من فقهاء أهل السنّة، وإنّما المحرّم هو ما يفضي من ذلك إلى فساد وإلى ارتكاب حرام، وإن كان الأفضل هو عدم الاختلاط أو العمل الذي لا اختلاط فيه.

وأكتفي هنا بما ذكرته من نتائج البحث هناك، وهي أنّ عمل المرأة داخل المنزل وخارجه مباح من حيث المبدأ، لكن لا يمنع ذلك من وضع بعض الشروط والضوابط في هذا الموضوع، كما هي بعض الشروط والضوابط في عمل الرجل، وأبرز هذه الشروط والضوابط هو:

أولاً: أن لا يكون في عمل المرأة ضررٌ عليها من الناحية الجسدية أو غيرها، أو ضرر يلحق نوع المرأة، والمسألة تتبع حجم الضرر من حيث كون القليل منه قد يفضي إلى المرجوحيّة فقط لا الحرمة. وهنا يُرجع للخبراء ـ لا الفقهاء بما هم فقهاء ـ في تحديد هذه الأمور بذهنية واقعية.

وهذا الأمر لا يختصّ بالمرأة، فلو حصل مع الرجل كان الحكم كذلك؛ لأنّ مفاهيم الضرر ونحوه عامّة، وليس هناك من مانع يفرض أن تكون نتائج هذه القراءات الواقعيّة موحّدة على امتداد الزمان والمكان والظرف والحال، فقد يخلق عمل المرأة في بلد أضراراً عليها دون بلدٍ آخر تبعاً حتى للبنيات الجسدية المختلفة.

وبقولٍ عام: لا نحبّذ فيما نراه من ذوق الشارع أن تمارس المرأة الأعمال ذات الطابع القاسي جداً، بل تسعى للتوجّه نحو الأعمال الهادئة التي لا ترهق جسدها أو تثقل حالتها النفسية، مثل الطبابة والتربية والتعليم والشؤون المكتبية والمعلوماتية ونحو ذلك.

ثانياً: أن لا يلحق عملها ـ فرداً أو نوعاً ـ ضررٌ على الآخرين، وتتبع درجة الحكم هنا حجم الضرر، من هنا وحيث علم من ذوق الشارع الأهمية القصوى لشأن المنزل والتربية والرعاية للأطفال بالنسبة للأهل معاً، وثبت ذلك غاية الثبوت في الدراسات العلمية الحديثة، فنحن نجد أنه يفترض إيلاء الأطفال والأسرة أهميةً بحيث لا يصح التضحية بالسلامة النفسية والاستقرار الروحي للأسرة لصالح مجرّد العمل خارج المنزل، بل على المرأة ـ تماماً كالرجل ـ أن توازن بين حاجات الأسرة ومتطلّبات العمل، فلا تقع في إفراطٍ أو تفريط، وأن لا تنظر إلى وظيفة الأمومة والرعاية بنظرة دونية احتقارية، بل على المجتمع أن يساهم في توجيه النساء إلى مديات الضرورة والقيمة الموجودة في الأمومة، وكيف أنّ ضرب هذه القيمة قد يرتدّ سلباً بشكل خطير على الاجتماع كلّه.

لا نريد هنا حبس المرأة في البيت بقدر ما نريد تعديل الصورة لدى بعض الحركات النسوية المتطرّفة في طروحاتها، والتي تسعى لخلق وعي مجروح بقضايا الأمومة والمنزل، وإشعار المرأة بالحقارة لأدائها وظيفة سامية من هذا النوع.

إنّ قيام المجتمع والمؤسّسات الأهلية والحكومية ببرامج تكريم دور المرأة في الأسرة سيساهم في مواجهة هذه الحالة النسوية المفرطة، والرجل هنا بوصفه زوجاً وأباً هو اللاعب الرئيس في عملية بعث الاطمئنان الروحي للزوجة أو الابنة بتقديره لدورها المنزلي، ورفع مختلف أشكال الاستعباد الممارس ضدّها

داخل الأسرة بما قد يخلق في روحها نفرةً من هذا النوع من الأعمال.

ثالثاً: لا نجد الاختلاط محظوراً في الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ؛ لهذا لا مانع من عمل المرأة ولو أدّى إلى الاختلاط، لكنّ الملاحظ من النصوص الدينية في الكتاب والسنّة هو الرغبة في جعل الاختلاط حالةً استثنائية، بحيث مهما أمكن تجنّبه.

ولا بأس بكلمةٍ يسيرة هنا، وهي أنّ التحفظ الميداني في أمر الاختلاط يظلّ حاجةً أحياناً عندما نطبّقه في بعض ظواهر الاختلاط التي تروج في مجتمعاتنا في الفترة الأخيرة حتى داخل الوسط الديني، حيث بتنا نلاحظ أنّ الاختلاط بدأ يأخذ شكلاً سلبياً؛ إذ تصاحبه ظواهر في العلاقات الاجتماعية تتخطّى الكثير من الذوق الشرعي، وتجرّ ـ بل جرّت مراراً ـ للرذيلة وارتكاب الفاحشة التي بلغت أحياناً حدّ الخيانة الزوجية المحرّمة، فمن الضروري الحذر جيداً من أنّ الاختلاط لا يعني الخروج عن ضوابط العلاقات بين الرجال والنساء والتزام معايير الحياء والعفاف والتحصّن والمنعة، كما أنّ طريقة الكلام وأسلوب الحديث ومضامينه حاجةٌ أساسية لضبط الإيقاع السلبي لبعض ظواهر الاختلاط.

إنّ قصّة موسى وابنتي شعيب تعطي إيحاءات بضوابط فعل العلاقة بين الرجل والمرأة، فسعيهنّ لتجنّب زجّ أنفسهنّ وسط الرعاة، ثم مجيء إحداهنّ بمشية استحياء، ثم قولها بأنّ والدها يدعوه ـ ولم تقل: أنا أدعوك، أو نحن الأختان ندعوك، أو نحن معاً مع والدنا ندعوك ـ في إشارة لطيفة لرقّة هذا الحياء... صورة جليّة لامرأة تفتح علاقة مع رجل ملؤها الأخلاقية والانضباط والحياء ومراعاة قواعد الأدب، بدل الأنموذج الذي بتنا نجده يروج في

الأوساط المتديّنة مؤخّراً، ويعبّر عن فكّ هذه القواعد وتفتيتها.

لا نعارض الاختلاط، ولا نرى حرمته، لكننا نتشدّد في نماذجه وآلياته وملازماته، وندعو لتقديم أنموذج يسمح للمرأة بالعمل والانطلاق في الحياة دون كسر قواعد الحياء والأخلاقية على الصعيد العام. وهذا ما نطالب به الرجل أيضاً تماماً بلا زيادة ولا نقيصة، مع اختلاف في طبيعة الموقع ونمط التأثير والتأثر.

إننا ومن موقع إرادتنا لظاهرة تحصين المرأة وعفافها وحرمتها كالرجل، نجد أنّ بعض الأعمال يظلّ ضرورةً لها لا أمراً مباحاً كما أشرنا من قبل، فتخصّص بعض النسوة في قضايا الطبابة النسائية يعزّز ظاهرة الحياء العام، تماماً كتخصّصهنّ في طبّ الأطفال، وكذلك عملهنّ في قيادة سيارات الأجرة (تاكسي) بشكل خاصّ بالنساء ونحو ذلك.

رابعاً: يشترط في عمل المرأة، بل في مطلق علاقتها بالرجال، مراعاة أحكام الستر والنظر مراعاةً دقيقة، كما يطلب من الرجل ذلك أيضاً. ولابدّ أن نشير هنا إلى ضرورة الانضباط في تطبيق الشرع في هذا المجال وعدم استخدام أسلوب التحايل على الدين بحيث نلبس لباساً يستر الجسد لكنه قد يكون مصداقاً للتبرّج أشدّ من مصداقية الكشف في بعض الأحيان.

ومن هنا ندعو بمحبّة إلى ضبط إيقاع أشكال الموضة السيّالة في هذا الزمن بالنسبة للنساء المحجّبات، بحيث لا يكون في هذه الموضة التفافٌ على المقاصد الشرعيّة من وراء الستر والعفاف، مع تأكيدنا على حقّ المرأة في أن تظهر بمظهرٍ يليق بها، فإنّ ما يليق غير ما يجذب أو يفرط في الإثارة.

خامساً: إنّ فرص العمل في المجتمع حقّ للرجل والمرأة معاً، وليست حكراً

على الرجال، فللمرأة العمل ولا يصحّ النظر إليها على أنها متطفّلة على حقّ غيرها. نعم، لا يمنع العنوان الثانوي من حكم هنا أو هناك بحقّ الرجل والمرأة.

سادساً: لم يثبت حرمة خروج المرأة من منزلها بعنوانه، كما أنّ خروجها منه لا يحتاج إلى إذن أحد ما لم يناف حقّ أحد في البيت، مثل حقّ الزوج، وهذا الحكم يجري بالنسبة للزوج أيضاً في خروجه من المنزل ما لم تتزاحم العناوين.

لكن ذلك لا يمنع من تحسين عدم تخطّي الفتيات لمكانة الآباء والأمهات في خروجهنّ من المنزل، ومراعاة لياقات الأدب في التعامل مع سائر أفراد الأسرة، وإن لم يكن أخذ الإذن واجباً.

سابعاً: لم يقم دليل مقنع على حرمة سفر المرأة بلا محرم سواء للحجّ أم لغيره، نعم يشترط أن تكون مأمونةً على نفسها ومالها، بحيث لا يكون سفرها تعريضاً لنفسها للضرر والأذية، وهو حكم يجري في حقّ الرجل أيضاً.

ثامناً: إنّ قيادة المرأة للسيارات ليس محرّماً، حيث لم نجد له عيناً ولا أثراً في القضايا المتصلة بضوابط علاقات المرأة. نعم، لا مانع من الحثّ على مراعاة القواعد الشرعية والأخلاقية في هذا المجال للرجل والمرأة على السواء.

٤٦٦. ما معنى تغيير الفقيه لمبناه الفقهي؟ وما هي آثار ذلك؟

السؤال: عندما نسمع أنّ السيّد الخوئي مثلاً قام بتغيير مبناه الفقهي في آخر حياته، يتبادر إلى ذهني عدّة أسئلة: ما معنى ذلك علميّاً؟ وما نسبة ما قام بتعديله من مجمل مبناه؟ وألا يؤثّر ذلك على فتاواه السابقة؟

● المقصود من المبنى الفقهي أو الأصولي أو الرجالي ونحو ذلك، هو نظريّة تشكّل أساساً تحتيّاً لمجموعة من النتائج في الاجتهاد الشرعي، فكما نعلم هناك

أسس تحتيّة للاجتهاد الشرعي وهناك نتائج فوقيّة أو حتى بحوث فوقيّة، تماماً كما هي سائر العلوم الأخرى، هناك أصول تقوم عليها الدراسات والبحوث الأخرى كلّها أو بعضها.

فمثلاً عندما نقول في علم الرجال والجرح والتعديل بأنّ السيد الخوئي كان يرى وثاقة كلّ رواة كتاب كامل الزيارة من حيث المبدأ، فهذا معناه وثاقة زيد وعمرو عنده إذا كان اسمهما قد ورد في أسانيد هذا الكتاب، فإذا وجدنا لزيد روايةً أخرى في مكان آخر، وتقول بأنّ الغسل لزيارة الإمام الحسين عليه السلام يغني عن الوضوء أو هو مستحبّ، فهذا يعني أنّ السيد الخوئي سوف يعمل بتلك الرواية؛ لأنّ المفروض أنّ راويها ـ وهو زيد ـ رجلٌ ثقة معتمد عليه نتيجة وجود اسمه في أسانيد كتاب كامل الزيارة لابن قولويه، وسينجم عن ذلك أن يُفتي السيد الخوئي بمضمون ونتيجة تلك الرواية التي رواها لنا زيد الثقة، وبهذا أفتى السيد الخوئي فعلاً بأنّ غسل زيارة الإمام الحسين يغني عن الوضوء كغسل الجنابة.

وهنا إذا أعاد السيد الخوئي النظر في رأيه ومبناه في كتاب كامل الزيارة، كما حصل فعلاً أواخر حياته، وتوصّل إلى أنّ رواة هذا الكتاب لا دليل على وثاقتهم بأجمعهم، بل الثقات فيهم هم مشايخ مؤلّف الكتاب المباشرين فقط، وعددهم يقارب الثلاثين، فستكون النتيجة هنا أنّ زيداً الذي كان ثقةً لم يعد ثقةً؛ لأنّه ليس من المشايخ المباشرين لابن قولويه، فلا دليل على وثاقته غير ورود اسمه في كتاب كامل الزيارة حسب الفرض. وإذا لم يعد زيدٌ ثقةً فإنّ تلك الرواية التي تقول بأنّ غسل زيارة الإمام الحسين مستحبّ أو يغني عن الوضوء لم تعد معتبرةً

من حيث السند، وهذا معناه أنّ السيد الخوئي سوف يغيّر تلقائيّاً فتواه بإجزاء غسل الزيارة عن الوضوء، هذا هو معنى أنّ تغيير المبنى يفضي إلى تغيير الفتاوى أحياناً.

وتختلف القضية من حيث حجم التأثيرات التي يتركها تغيير الفقيه للمبنى المعيّن، فهناك نظريّات مساحة تأثيرها في الاجتهاد الفقهي تكون محدودة، فقد تتغيّر عشرة فتاوى تبعاً لتغيّرها، لكن هناك نظريّات تعدّ مساحة تأثيرها واسعة، فلو حصل تغيّر فيها عند المجتهد لأدّى ذلك إلى تغيّرات أوسع وأشمل.

مثلاً لو جدّد الفقيه الأصوليّ نظره في حجيّة خبر الواحد، وتوصّل إلى أنّ خبر الواحد ليس بحجّة، فهنا من الطبيعي أن تترك هذه النظريّة تأثيرات واسعة على الاجتهاد الفقهي. وكثرة مخالفة هذا الفقيه للآراء الأخرى لا يعني بالضرورة أنّه يخالف العلماء في نظريّات كثيرة، بل قد يخالفهم في نظريّة واحدة، لكنّ هذه النظرية لها تأثيرات واسعة، فيبدو للناس أنّه يختلف مع العلماء في أمور كثيرة، لكنّه في حقيقة الحال يختلف معهم في مسألة واحدة، وهذه المسألة تترك تأثيرات واسعة وجوهريّة.

هذا، ويوجد بحث بين الفقهاء في أنّه لو تبدّل رأي المجتهد في مسألةٍ، نتيجة تغيّر نظره فيها أو لتغيّر المبنى الذي تقوم عليه هذه الفتوى، فهل يجب عليه أن يُعلم مقلّديه بذلك ويقدّم لهم فتواه الجديدة أم لا؟

انقسم الفقهاء هنا إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه بعض الفقهاء ـ كالسيد كاظم اليزدي ـ من أنّ رأيه السابق إذا كان موافقاً للاحتياط لم يجب عليه إعلام مقلّديه بفتواه الجديدة، أمّا

إذا لم يكن موافقاً للاحتياط لزمه إعلامهم بها.

الرأي الثاني: ما عليه أغلب الفقهاء المتأخّرين جدّاً والمعاصرين، من أنّ فتواه السابقة لو كانت على وفق موازين الاجتهاد لم يلزم على المرجع إعلام مقلّديه بتغير رأيه، أمّا إذا لم تكن على وفق الموازين وجب الإعلام.

الرأي الثالث: ما ذهب إليه بعض الفقهاء ـ مثل الشيخ عبد النبي النجفي العراقي ـ من وجوب الإعلام مطلقاً.

٤٦٧. معنى استقلال المرأة في مسألة الزواج بغير إذن الأب

السؤال: يشترط عند البعض في العقد على البكر بدون إذن الأب أن تكون مستقلّةً فما المقصود بالمستقلّة؟ فالكلمة مجملة وأرجو التفصيل. وهل هي ما هو مذكور في رواية زرارة: «إذا كانت المرأة مالكة أمرها، تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت، فإنّ أمرها جائز تزوّج إن شاءت بغير إذن وليّها. وإن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلاّ بأمر وليّها»؟

● الظاهر أنّ المراد باستقلالها هو كونها تدير أمورها الماليّة والاجتماعية والعلائقيّة بنفسها، وليست تابعةً لغيرها، كما في مثل المرأة التي تعول منزل أهلها وهي تدير شؤونه مثلاً على أساس عدم وجود إخوة ذكور مع كبر سنّ الوالدين، وهذا ما تشير إليه الرواية المنقولة أعلاه.

٤٦٨. العمل السياسي والاجتماعي مع أحزاب أو قيادات دينيّة غير مرجعيّة

السؤال: ما هو الرأي الشرعي في التفاف الناس حول قيادات دينية ولكنّها

ليست مرجعيّة في الشأن السياسي والاجتماعي؟ وهذه القيادات متديّنة ومخلصة للناس، وتراجع المرجعيّة فقط في الأمور التي تحتاج إلى فتوى دون غيرها من القضايا السياسية. وسبب التفاف الناس حول هذه القيادات هو ابتعاد المرجعيّات عن الشأن السياسي والاكتفاء بالأمور الفقهيّة والناس تحتاج إلى من يرتّب أمورهم.

● لهذا السؤال اتصال بموضوع يستحقّ وقفة أطول، وهو شرعيّة العمل الحزبي وعلاقته بالمرجعيّة الدينية أو بالفقهاء عموماً، ولكن اختصاراً يمكن القول بأنّه يختلف الجواب عن هذا السؤال ـ فقهيّاً ـ تبعاً لاختلاف النظريّة الفقهيّة:

أ ـ فإذا قلنا بالولاية العامّة للفقيه الجامع للشرائط أو ما هو بقوّتها، فإنّ هذه النظرية ـ بأطروحتها المشهورة المتداولة ـ لها بُعدان:

البُعد الأوّل: إنّ الفقيه مأذونٌ في الشريعة لكي يتولّى الشؤون العامّة ويتصدّى لها، فلو تصدّى للشأن العام كان له ذلك، وكان للآخرين اتّباعه أيضاً (الجانب الإيجابي).

البُعد الثاني: إنّ غير الفقيه ليس مأذوناً في التصدّي للشؤون العامّة ما لم يكن لديه إذنٌ من الفقيه الجامع للشرائط (الجانب السلبي).

وعليه، وانطلاقاً من كلا بُعدي نظريّة ولاية الفقيه العامّة، فإنّه لا يحقّ لأيّ شخص ليس بفقيهٍ ـ ولو كان مؤمناً ملتزماً دينيّاً ومخلصاً وحريصاً وخبيراً وواعياً وبصيراً ـ أن يتصدّى للشؤون العامّة من دون إذن الفقيه وليّ الأمر مع توفّر ولي الأمر. ولو تصدّى لم يجز اتباعه فيما يفعل أو الالتحاق بحزبه أو تياره السياسي. أمّا لو أخذ إذناً خاصّاً أو عاماً من الفقيه وليّ الأمر جاز العمل معه.

ب ـ وأمّا إذا بُني على عدم صحّة نظريّة الولاية العامّة للفقيه أو ما هو

بحكمها، جاز لغير الفقهاء التصدّي للشؤون العامّة بشروط أبرزها:

الأوّل: عدم مخالفة الشرع والفتوى الفقهيّة الكليّة الحجّة شرعاً.

الثاني: عدم الإضرار بالصالح العام.

الثالث: أن لا يكون في التصدّي مخالفةً لقوانين الدولة الإسلاميّة الشرعيّة على تقدير وجودها في دائرة التصدّي.

ووفقاً لذلك ـ أي للنظريّة الثانية ـ يجوز لسائر المؤمنين تشكيل الأحزاب السياسيّة والمنظمات الشعبيّة والمدنيّة وغير ذلك، شرط عدم مخالفة الشرع في عملهم ومحافظتهم على تحقيق الأهداف السليمة، ولا يلزمهم مراجعة الفقهاء أو مراجع الدين في الشؤون الميدانيّة، كخوض الانتخابات هذا العام، أو الدخول في الحكومة، أو توقيع اتفاق مع دولة معيّنة مثلاً، بل يراجعونهم في الشؤون الشرعيّة العامّة فقط، كما لو كانت بيدهم وزارة السياحة أو شؤون البلديّات ولزمهم التعامل مع تجارة الخمور مثلاً فما هو الحكم؟ فهنا يراجعون الفقيه ليعطيهم الفتوى التي يلزمهم العمل بها شرعاً كلّ حسب تقليده.

نعم، في بعض الحالات المتعلّقة بشؤون الفقيه ولو على غير نظرية الولاية العامّة، يلزم المؤمنين والأحزاب السياسية أيضاً المراجعة، مثل حكم بعض الأموال مجهولة المالك، أو التصرّف بالأموال الشرعيّة التي وليّها الحاكم الشرعي، مثل بعض الأوقاف أو الأخماس وما شابه ذلك، على ما هي الفتوى المشهورة في هذه الأمور.

وهناك تفاصيل أخرى تتعلّق ـ مثلاً ـ بفرض تدخّل المرجع بما يغاير نشاط الحزب السياسي نتركها لمجال آخر، ولعلّ فرصةً أخرى تسمح بتفصيل الكلام في هذا الموضوع من جوانب فقهيّة وغيرها.

وبناء على هذا كلّه، فالمكلّف هنا يتبع تقليده أو اجتهاده، فإذا كان مقلّداً لمن يقول بالولاية العامّة للفقيه أو كان اجتهاده قد أوصله لصحّة هذه النظريّة، لزمه العمل على وفق النظريّة الأولى، وإلا اختلف حكمه.

٤٦٩. علاج حال الوسوسة في الصلاة

السؤال: ما هو علاج الوسواس في العبادات الذي يعيق حتّى التلفّظ بالكلمات كالسور والتكبيرات؟ وقد جرّبنا النصائح الموجودة في الروايات، ولكن دون جدوى. ونصحنا آخرون بعدم الالتفات ولم ينجح الأمر أيضاً.

● بناء على الفرضية التي قدّمتموها، وتعطّل السبل التي جاءت في الأحاديث وما نصحك به الآخرون، فإنّني لا أنصحكم بعدم الالتفات، بل أنصحكم بالالتفات إلى أنّ هذا الفعل مرفوض ومن تأثيرات الشيطان ووسوسته، لإرباكك في ظواهر الصلاة حتى تترك حضور القلب فيها، فلا تتعامل مع هذه الظاهرة بعدم التفات، بل تعامل معها بوصفها ظاهرة مبغوضة وشيطانيّة ومكروهة نفسيّاً في الدين، فلعلّ هذا الشعور النفسي يساعد على تركها.

فليس المهم في الوسواسي ـ وكذا كثير الشك ـ أن يتجاهل الحدث أحياناً، بل قد يضطرّ في بعض الأحيان أن يستشعر قبح الحدث الذي يعيشه، وشيطانيّة هذا السلوك، فلو حصلت له حالة الكراهة هذه لربما ساعدته في علاج هذا الأمر.

كما أنصح في بعض الحالات بالنظر في هذه الحالة وأسبابها التي تكون من خارج حال الصلاة والطهارة، فلعلّك تعاني من أزمات نفسيّة عامّة فعليك إصلاحها خارج العبادات كي تتلاشى هذه الحالة عندك في العبادات. وعموماً الأمر يحتاج أحياناً لهدوء أعصاب ورفع حال التشنّج العامّة في حياتك.

٤٧٠. إطعام الأطفال حليباً اصطناعياً يحتوي أنزيمات من الخنزير

✍ السؤال: هناك طفلة عمرها خمسة أشهر تشرب الحليب الاصطناعي من نوع خاصّ، حيث إنّ معدتها لا تستطيع هضم الحليب الاصطناعي الاعتيادي، كما أنّ أمّها لا تستطيع إرضاعها. لكن حين الاتصال بالشركة المنتجة لهذا الحليب الاصطناعي أبلغوا الأهل أنّهم يستخدمون بعض الأنزيمات المستخرجة من بنكرياس الخنزير ـ أجلّكم الله ـ لتقويض (أي تكسير) البروتينات الموجودة في هذا الحليب الاصطناعي في المراحل الأولى من صنعه (ولا نعلم بالضبط تفاصيل هذه العمليّة الكيمياوية وهل هي في حال كون الحليب على شكل مسحوق أم سائل مثلاً؟ وهل إنّ الأنزيمات تضاف إلى نفس المادّة مباشرةً وكيف؟ وهل تتبخّر مثلاً أم كيف تستخرج؟ الخ) أمّا الناتج النهائي بعد إجراء جميع العمليّات عليه فلا يوجد فيه أيّ شيء من هذه الأنزيمات الخنزيريّة. وهذا ما تؤكّده الشركة المنتجة، حيث إنّهم يقولون بعدم وجود أيّ مادّة من الخنزير مضافة إلى محتويات الحليب، وإنّما يستخدمون الأنزيمات الخنزيريّة لعمليّة التقويض فقط. السؤال هنا في شقّين: هل يجوز للأهل إعطاء هذا الحليب الاصطناعي للطفلة؟ (علماً أنّ الطبيب هو الذي وصف هذا الحليب ولعلّه من الشاقّ العثور على غيره بنفس المواصفات). وهل يعتبر هذا الحليب نجساً أي هل يجب تطهير كلّ ما لاقاه هذا الحليب؟ وإن كان كذلك فبأيّ نحو من أنحاء التطهير، أيّ كمجرد نجاسة خبثية أم نجاسة خنزيريّة؟ هذا ودمتم في حفظه.

● يجوز إطعام الطفل هذا الحليب مطلقاً، ما لم يكن فيه ضررٌ عليه؛ لأنّ الدليل غاية ما يدلّ عليه هو حرمة سقي الأطفال المسكرات والخمور، أمّا سائر النجاسات، فلم يقم دليل معتبر على الحرمة فيها، وما دلّ على إهراق الآنية

بتنجّس الأكل الذي فيها لا يفيد، ولا أقلّ من كون الروايات القليلة جدّاً في المقام ضعيفة السند على ما هو الصحيح.

أمّا موضوع طهارته ونجاسته فيحتاج لتوضيح أكثر، فهل المادّة المستخرجة من الخنزير تخضع للاستحالة، ثم توضع في الحليب أم أنّها بعينها توضع فيه؟ كما أنّه لم يتضح هل توضع مع الحليب حال كونه مسحوقاً ثم تستحيل، أم توضع فيه حال كونه سائلاً؟ لكن إذا أردنا إجراء القواعد فلا يبعد الحكم بطهارة الحليب، لعدم العلم بتنجّس الحليب بتلك المادّة قبل استحالتها، وفقاً لفرض استحالتها كما يفهم من كلامكم، حيث لدينا مادّة نجسة من الخنزير، ولدينا الحليب الذي لا نعرف هل هو مسحوق أم سائل، ونعلم باتصال الاثنين، لكن نشك في أنّ هذا الاتصال جاء قبل استحالة المادّة وبعد كون الحليب سائلاً أم لا، والمفترض الحكم بالطهارة حينئذٍ، والله العالم.

٤٧١. أليس في الاستدلال على نفي حجيّة خبر الواحد بأخبار العرض على الكتاب دورٌ باطل؟!

السؤال: ذكرتم في بعض أجوبتكم أنّ منكري حجيّة خبر الواحد استندوا إلى الروايات التي تأمر بطرح ما لم يوافق القرآن الكريم، فكيف يصحّ منهم هذا فيستندون إلى روايات آحاديّة لكي يثبتوا عدم حجيّة خبر الواحد، والمفروض أنّهم لا يقولون بحجيّة خبر الواحد، فكيف استندوا إلى خبر الواحد هنا؟!

● إنّ إشكالكم هذا مطروحٌ في بعض كتب أصول الفقه المطوّلة عند المتأخّرين؛ حيث نوقش الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بأخبار العرض بأنّ ذلك يستلزم الدور، لكنّ أجيب عن ذلك ويجاب:

أولاً: إنّ أخبار العرض عند الإمامية واردة بنحو التواتر المعنويّ، كما ادّعاه غير واحد من العلماء.

وهذه المناقشة محلّ نظر عندي حيث بحثت مفصّلاً في هذا الموضوع، وأثبتّ أنّ أخبار العرض لم تبلغ حدّ التواتر رغم صحّتها السنديّة، بل وإمكان الاعتماد على القدر المتيقّن منها، نعم من يحصل له وثوق بصدورها ـ وليس بالبعيد ـ يرتفع عنه الدور.

ثانياً: إنّه حتى لو كانت أخبار العرض روايات آحادية معتبرة بناء على حجيّة خبر الثقة أو الموثوق مثلاً، مع ذلك فإنّه يلزم منها تعارض أخبار الآحاد فيما بينها، من حيث إنّ إثبات حجيّة خبر الواحد يلزم منه ثبوت حجيّة أخبار العرض، لكونها أخبار آحاد، فيلزم منه بطلان حجيّة خبر الواحد؛ والقاعدة تقول: كلّ ما لزم من ثبوته عدمه فهو باطل، فتكون أخبار العرض بمثابة دليل إلزامي ثانٍ ضدّ القائلين بحجيّة خبر الواحد.

وللتوضيح فإنّ ثبوت حجية خبر الواحد سوف يثبت حجيّة أخبار العرض، وإذا ثبتت حجية أخبار العرض فإنّها تدلّ على عدم حجيّة خبر الواحد حسب الفرض، فيكون ثبوت حجيّة خبر الواحد مثبتاً لأخبار العرض المثبتة لبطلان حجيّة خبر الواحد، وهذا ما يوجد مفارقة في نظرية حجيّة خبر الواحد، أو تناقضاً ذاتيّاً.

لكن ما يسهّل الخطب هو أنّ أخبار العرض ليست دليلاً قويّاً على إسقاط حجية خبر الواحد، فهي لا تعطي الحجية للخبر الموجود مضمونه تماماً في الكتاب وتنفي الحجية عن غيره، وقد بحثت ذلك بالتفصيل في كتابي (حجيّة الحديث)، والذي سوف يصدر قريباً بعون الله تعالى.

٤٧٢. صوم المسافر لو عدل عن نية الإقامة بعد أن صلّى صلاة رباعيّة

السؤال: لو أحكمت الإقامة (المكان الذي نوى فيه المسافر الإقامة عشرة أيّام) في مكان معيّن، بأن صلى صلاةً رباعيّة لكنّه عدل عن الإقامة بعد خمسة أيّام، فما حكم صومه؟ هل يلحق بالصلاة فيصوم أم لا فيفطر؟ لو تفضّلتم بذكر رأي السيد الخوئي قدّس سرّه، والسيد السيستاني مدّ ظلّه وجزاكم الله عنّا خيراً.

• المستفاد من إطلاق فتوى السيدين الخوئي والسيستاني وغيرهما من سائر العلماء المتأخّرين والتي جاء فيها: «يصحّ الصوم من المسافر الذي حكمه التمام، كناوي الإقامة والمسافر سفر معصية ونحوهما» (الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٧٥؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٣٣١)، وكذلك من سائر فتاويهما في باب صلاة المسافر، مضافاً لبحوث السيد الخوئي الاستدلالية في صلاة المسافر وكتاب الصوم.. المستفاد هو أنّه في كلّ مورد يكون الحكم فيه هو التمام، فإنّ الصوم يكون قائماً، ولم أعثر على تخصيص لهما لهذا الحكم بمثل موردنا.

وقد فهم بعض العلماء من بعض الروايات (كخبري معاوية بن عمار، وسماعة) تأسيس قاعدة الملازمة بين القصر والإفطار وبين التمام والصيام، إلا في بعض الموارد التي تخرج بدليل. هذا ولكن الأفضل استفتاء السيد السيستاني رعاه الله، فلعلّ لديه خصوصيّة هنا ولم يشر لها في رسالته، وإن كان ظاهر الكلام ـ كما قلتُ ـ هو الإطلاق.

أمّا من وجهة نظري، فإنّ قاعدة التلازم المدّعاة تحتاج لمزيد من التأمّل. والله العالم.

٤٧٣. تصحيح الصلاة جماعة خلف المخالف المذهبي بقاعدة الإلزام

السؤال: شيخنا العزيز، لا يسعني وأنا أتصفّح موقعكم المبارك إلا أن أسأل

الله لكم دوام التوفيق والتسديد، ففيه آراء صريحة وواضحة لكثير من المسائل الشائكة... شيخنا الكريم، أحببت السؤال عن عدم إجزاء الصلاة جماعة خلف إمام ليس إماميّاً لماذا؟ أليست صلاته ـ بناءً على قاعدة الإلزام (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم) ـ صحيحة وفق مذهبه وإن كانت باطلة بنظرنا للتكتّف أو لقول آمين؟ فكما يستطيع الإمامي الزواج من مطلّقة غيره من أبناء المذاهب الأخرى وإن كان الطلاق باطلاً بنظره بناءً على القاعدة المذكورة، لماذا لا يستطيع تصحيح صلاة غير الإمامي بنفس القاعدة فيجوز له الصلاة خلفه؟! ودمتم في أمان الله وحفظه.

● هناك قاعدتان في الفقه تتعلّقان بحالات اختلاف التشريعات بين المذاهب الإسلاميّة، بل عمّمهما بعض الفقهاء لاختلاف التشريعات بين المسلمين وغيرهم، وهما قاعدة الإلزام وقاعدة الإمضاء، ورغم ما يلوح من بعض الكلمات من وحدة القاعدتين، إلا أنّ الفقهاء المتأخرين ميّزوا بينهما، وذكروا أنّه كثيراً ما يقع الخلط بين القاعدتين فتتشوّش الصورة على بعض طلاب العلوم الدينية فضلاً عن غيرهم.

فقاعدة الإلزام تقول بأنّ أيّ تصرّف يصدر من شخص غير إمامي يعتقد هو بصحّة تصرّفه، فيما الإمامي يعتقد ببطلان ذلك التصرّف، فإنّ بإمكان الإمامي أن يتعامل مع الطرف الآخر وفق اعتقاده بالصحّة، فيُلزمه بما اعتقد به، وتكون نتيجة قاعدة الإلزام لمصلحة الإمامي دون أن تخرق اعتقاد غير الإمامي.

فمثلاً لو طلّق السنّي زوجته بلا إشهاد الشاهدين العدلين، فإنّ هذا الطلاق صحيح في الفقه السنّي، بينما هو طلاق باطل في الفقه الإمامي، ففي هذه الحال تجري قاعدة الإلزام، وتكون نتيجتها أنّ الإمامي يمكنه الزواج من مطلَّقة هذا

الشخص، فيُلزمه بعقيدته التي ترى صحّة طلاقه، وبهذا يكون الإمامي قد حصل على مصلحة، وهي إمكانيّة الزواج من المطلّقة بلا إشهاد، دون أن يكون فيما فعله الإمامي ما ينافي اعتقاد غير الإمامي؛ لأنّ المفروض أنّ غير الإمامي يرى الطلاق صحيحاً، ومن ثم فالزواج التالي سيكون صحيحاً أيضاً.

فقاعدة الإلزام تعني البناء على ما يعتقده الآخر ولو لم تعتقده أنت، بحيث يرجع هذا البناء لمصلحتك دون أن يخرق اعتقاد الآخر.

أمّا قاعدة الإمضاء فهي بالعكس، إذ لن تكون النتيجة راجعةً لمصلحة الإمامي بالضرورة، فلو تزوّج السنّي من امرأة بطريقة نحكم نحن ببطلانها فيما يحكم هو بصحتها، ففي هذه الحال لا تجري قاعدة الإلزام، بل تجري قاعدة الإمضاء، أي إمضاء نكاحه الذي هو باطل من وجهة نظرنا (لكلّ قوم نكاح)، وإمضاء النكاح ليس لمصلحتنا بالضرورة، إذ يمنع الشيعي من التزوّج بهذه المرأة بعد فرض تصحيح العقد الذي وقع بينها وبين زوجها، وإن كان هذا العقد من وجهة نظرنا باطلاً، فعادةً ما تكون قاعدة الإلزام لمصلحة الشيعي، فيما قاعدة الإمضاء بالعكس، ولعلّه يمكن بالتحليل إرجاع القاعدتين إلى خصوصيّة واحدة.

وهنا لو أخذنا مثال صلاة الجماعة، فكيف يمكن تطبيق قاعدة الإلزام؟ فبماذا نحن نلزمه؟ فهو يرى صحّة صلاته، وليس في صلاتنا خلفه أيّ إلزام له قانونيّاً، وظاهر نصوص قاعدة الإلزام هو خصوصيّة الإلزام قانوناً، بحيث نفرض عليه الأثر الذي يعتقده وإن لم نكن نحن نعتقده، وأين هي عملية فرض الآثار في صلاة الجماعة؟! ومن هنا قد يشكّك في شمول قاعدة الإلزام لمثل صلاة الجماعة، ويدّعى انصرافها عن مثل هذه الموارد.

ولهذا يلاحظ الباحث أنّ تطبيقات الفقهاء لقاعدة الإلزام كانت قليلةً في الفقه، وغالباً ما جرى تطبيقها في بابَي: الطلاق والإرث، وما ذلك إلا لوجود هذه الحيثيات الإلزاميّة القانونية في مثل هذه الموارد، بحيث يندر أن تجد لها تطبيقاً في باب العبادات مثلاً.

هذا هو فهم الفقهاء للموضوع، وهو الذي برّر عدم إجرائهم مثل هذه القاعدة في باب صلاة الجماعة.

بل حتى لو فرضنا أنّ قاعدة الإلزام تجري هنا، فإنّ العلماء والفقهاء لم يُبطلوا صلاة الجماعة خلف غير الشيعي لأجل أنّ صلاته باطلة فقط، حتى نستعين بقاعدة الإلزام لترتيب آثار الصحّة على صلاته، بل إنّ بعض مستنداتهم هنا ترجع:

أ ـ تارةً إلى اعتقادهم بعدم عدالة غير الشيعي، حيث يشرطون في العدالة سلامة الاعتقاد، فما لم يكن سليم الاعتقاد فلن يكون عادلاً، وحيث إنّ العدالة من شروط إمام الجماعة في الفقه الشيعي، فلا تصحّ الصلاة خلف غير العادل حتى لو كانت صلاته صحيحة في نفسها، وسيكون غير الإمامي غير عادل فتبطل الجماعة خلفه، فكما لا تصحّ الصلاة خلف غير البالغ، وخلف المرأة لغير المرأة، وخلف من هو غير صحيح القراءة خلقةً، وخلف الأعرابي، وخلف من أقيم عليه الحدّ، وخلف القاعد للقائم، وخلف المضطجع للقائم والقاعد، على المشهور في هذه كلّها، رغم صحّة صلاتهم في نفسها، كذلك الحال في غير الإمامي، فإنّه لا تجوز عندهم الصلاة خلفه جماعة رغم صحّة صلاته في نفسها أو لقاعدة الإلزام أو غيرها.

بل لو فرض أنّ غير الإمامي لم يرتكب أيّ شيء في الصلاة يوجب بطلانها

بحسب الفقه الإمامي، كما لو لم يتلفّظ بآمين ولم يتكتّف في الصلاة أو نحو ذلك، ومع ذلك لا تصحّ الصلاة خلفه جماعة، وهذا يعني أنّ العبرة ليست بصحّة صلاته أو بطلانها عندهم، بل لخصوصيّات أخَر.

ب ـ وأخرى للنصوص الخاصّة التي وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في عدم إجزاء الصلاة خلف غير الشيعي، لا لأنّ صلاته باطلة، بل لأنّ من شروط الجماعة مستقلاً أن لا يكون الإمام غير شيعي، وعليه فقاعدة الإلزام هنا لم تعد تجري ـ لو فرضنا جريانها ـ بعد قيام الأدلّة الخاصّة على المنع عن الصلاة خلف غير الشيعي.

هذا هو عمدة مبرّر مشهور الفقهاء الشيعة في هذه المسألة، وإن كان هناك من استند أيضاً لدليل بطلان صلاتهم نتيجة عدم قبول الأعمال بدون ولاية. وأمّا القول الراجح فنتركه لمناسبة أخرى.

٤٧٤ـ ملاحظات ومقترحات منهجيّة حول (حقوق الحيوان في الإسلام)

السؤال: عندي بحث حول حقوق الحيوان في الإسلام، فهل من ملاحظات منهجيّة أو مقترحات تقدّمونها لي؟

● هذا موضوع جيّد ومفيد ومعاصر، وقد كتب فيه مجموعة من الباحثين كتابات قيّمة وجميلة ومفيدة تستحقّ الشكر والتقدير، والمهم فيه ـ فضلاً عن سائر العناصر المعروفة ـ أمور:

أ ـ محاولة الجمع بين تقسيم البحث وفقاً لما في الفقه الإسلامي ومنسجماً مع القوانين الحديثة، بحيث يكون فرز العناوين وتقسيمها بطريقة تنسجم مع آخر ما سُنّ قانونيّاً في العالم بهذا الصدد، والسبب في ذلك أنّه لا يوجد لدينا بحث

مستقل أو باب فقهي مستقلّ في حقوق الحيوان، لهذا فنحن أساساً بحاجة لفهرسة معاصرة في الحقوق تلاحظ القانون العصري، بدل أن نضيّع وقتنا في عناوين كليّة عامّة.

ب ـ من هنا أقترح أن يكون البحث مقارناً بين الفقه المذهبي والفقه الإسلامي العام، وكذلك مقارناً بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وهنا من المفيد جداً ملاحظة اللوائح الحقوقيّة في الأمم المتحدة ومؤسّساتها، وكذلك في جملة من دول العالم المعروفة بالاهتمام بالحيوان مثل سويسرا وغيرها. وعلى تقدير وجود نصوص فقهيّة أو حديثيّة في مجال بحثكم فمن المناسب استحضارها، وإلا فيمكن الحديث عن القواعد العامّة في الشرع، ومحاولة توظيفها لسنّ القوانين الجزئيّة من قبلكم حينئذٍ.

ج ـ يوجد خطأ كبير جدّاً وقع فيه ـ في حدود ظنّي ـ أكثر إن لم نقل كلّ الذين كتبوا في حقوق الحيوان في الإسلام، وهو أنّ بعض ما أدرجوه في الحقوق قد لا يكون راجعاً لحقّ الحيوان بقدر ما هو راجع لحكمٍ مرتبط بالإنسان، فمثلاً حرمة قتل الحيوان المملوك بلا ضرورة، أو وجوب إطعامه، أو حمايته من التلف أو العطب، أو نحو ذلك، قد يكون السبب فيه حقّ الحيوان في العيش وعدم التعذيب، لكن قد يكون السبب هو حرمة الإسراف بحيث ليست القيمة للحيوان هنا بما هو نفسٌ وروح، بقدر ما القيمة له بما هو مال، فلو كان محلّه حجر أو طاولة لحرم إتلافهما أيضاً بملاك حرمة الإسراف، فلذلك نحن بحاجة ماسّة لكشف العناصر الحقوقيّة المتصلة بالحيوان نفسه، لا العناصر الحقوقيّة أو الوظيفيّة المتصلة بالإنسان والتي يصادف أنّه يستفيد منها الحيوان، فجهة الحكم مهمّة هنا جدّاً، حتى لا نقع في تطويع للنصوص ومحاولة تكليفها أكثر ممّا تتحمّل.

د ـ ليس المهم فقط جمع النصوص أو الفتاوى أو المواقف المتعلّقة بالحيوان والتي تصبّ لصالح الصورة الجميلة التي تعكس موقف الإسلام من الحيوان، بقدر ما يهمّ أيضاً ـ لكي نكون منصفين في قولنا وفي اكتشافنا للمنظومة التشريعية الدينية ـ رصد الصورة العكسية ومحاولة تفسيرها، مثلاً عدم اهتمام الإسلام بالحيوانات المشرفة على الانقراض، وعدم اهتمام الإسلام غالباً بغير الأنعام (بقر، غنم، إبل..) من الحيوانات، وظاهرة الذبح في منى مع عدم الإفتاء بتوزيع الأكل على الفقراء أو صرفه في مصالح الناس مما يوحي بشبهة هدر الثروة الحيوانية بلا مقابل الأمر الذي ينافي حقوقه، وعدم وجود باب فقهي عند علماء المسلمين متعلّق بالحيوان، الأمر الذي يوحي بأنّ الحيوانات لا حرمة لها أو لا منظومة قانونيّة لها في التشريع؛ لأنّ البحث في الحيوان موزّع في كتب الفقه على مثل كتاب الصيد والذباحة والأطعمة والأشربة والحجّ والسفر والبيع ونحو ذلك، فلم يكن الحيوان بعنوانه موضوعاً لباب فقهي مستقلّ، فلو كان الإسلام يهتمّ بفقه الحيوان لوجدنا مثلاً باباً فقهياً في هذا الإطار، بل قد يقال بأنّه لا توجد في الإسلام أساساً ذهنيّة حقوق حيوان.

إنّ مثل هذه الملاحظات النقديّة الجادّة ـ وبعضها يمكن مناقشته ـ من الضروري التعامل معها بموضوعيّة عالية، ومن ثم الخروج بنتائج صادقة لا تحاول أن تبالغ بالأمور لتلميع صورة الإسلام، بقدر ما تريد أن تحكي موقفاً واضحاً للشريعة من الحيوان وحقوقه، فلو فرضنا أنّ الشرع لا يرى منظومةً باسم حقوق الحيوان وإنّما يرى له حقّاً أو حقّين فعلينا الاعتراف بهذا، وعدم التلاعب بالشرع لتجميل صورته أمام الآخرين، فإنّ محاولة تلميع الصورة لإرضاء الثقافة العصريّة تنطوي على مخاطر كثيرة وقع فيها الكثير من

الإسلاميّين في القرن العشرين، فعلينا أن نكون واضحين وصريحين، لا نتجاوز قيود الاجتهاد لمصالح إقناعيّة أو جدليّة فقط.

هـ ـ إذا توصّلتَ لوجود منظومة حقوق حيوان في الإسلام، فمن المناسب أن يكون بحثك مرفقاً بتوصيات وتوجيهات، بل لو أمكن بمجموعة من البنود التي يمكن صياغتها على شكل نظام تربوي وتوجيهي لعامّة المسلمين، وكذلك على شكل قانوني للحكومات والوزارات والمؤسّسات المعنيّة.

و ـ يحتاج هذا البحث لتتبّع واسع جدّاً في كلمات فقهاء الإسلام عبر التاريخ، وجمع أكبر عدد ممكن من النصوص والكلمات والآراء بغية إعادة تنظيمها بطريقة عصريّة، لهذا فإنّني أعتبر مثل هذا البحث مضنياً، والسبب هو الحاجة لجمع عدد كبير من الموضوعات والنقاط المبعثرة من أوّل الفقه إلى آخره، لإعادة رسم هيكل عام لها، وكلّما توفّرت لديك نصوص قرآنية أو حديثية أو فقهيّة أو تفسيريّة أكثر، صار ذلك مادّةً أوفر في يديك للتحكّم بها في سياق وضع صورة أكثر اكتمالاً.

ز ـ رصد النصوص الحديثية التي تقوم بتصنيف بعض الحيوانات تصنيفاً دينيّاً أو مذهبيّاً، فهذا الحيوان سنّي، وذاك شيعي، وهذا ناصبي وذاك كذا وكذا، ومن المناسب تقديم دراسة علمية اجتهادية موزونة لمثل هذه النصوص وكيفية فهمها وتوثيقها والتعامل معها، ومن جملتها أيضاً نصوص المسوخ وأنواعها وأعدادها وأصولها البشريّة. وفقكم الله لكلّ خير.

٤٧٥. الاحتياط بين الميت والحيّ بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط بالفتوى

☚ السؤال: يقول بعضهم بأنّه لو كان الميّت ـ بنظر المكلّف ـ مساوياً للمطروحين

للتقليد من الأحياء، أو لا يُحرز كون الحيّ أعلم من الميّت على أقلّ تقدير؛ فهنا ثمّة إجماع على جواز البقاء على تقليد الميّت. نعم، قال بعضٌ: إنّ الأحوط في هذه الحالة العمل بالاحتياط في حال الاختلاف؛ ولكن يجوز الرجوع في هذا الاحتياط لغيره، ولا سيّما أنّ ذلك متعسّر على المكلّفين، فينتج ـ بعد اتفاق الباقين على جواز البقاء والعمل بفتوى الميت ـ أنّه لا مشكلة في جواز البقاء على تقليد الفقيه الميت. فهل هذه هي فتوى فقهاء العصر اليوم؟

● إنّ السيد الخوئي والسيد محمد صادق الروحاني والشيخ محمد إسحاق الفياض والشيخ الوحيد الخراساني لا يقولون هنا بالاحتياط، بل يوجبون الأخذ بأحوط القولين فعندهم فتوى بالاحتياط، وليس احتياطاً في الفتوى.

أما السيد السيستاني فيُلزم بالرجوع إلى الأورع، قبل الانتقال إلى الاحتياط استحباباً عنده بالأخذ بأحوط القولين.

وأمّا السيد محمود الهاشمي فيذهب إلى وجوب العدول للحيّ محتمل الأعلميّة تعييناً مع المخالفة للميّت ولو في بعض الفتاوى بنحو الإجمال.

٤٧٦ـ هل يجب ـ لتقليد الميت بقاءً ـ تعيين المرجع الذي يجيز ذلك؟

السؤال: يقول البعض بأنّه لا يجب الرجوع إلى الحيّ المعيّن للبقاء على تقليد الميّت، طالما أنّ المكلّف يعلم ببراءة ذمّته في البقاء على مختلف التقادير في العلماء الأحياء، فما تعليقكم؟

● إذا أحرز المكلّف أنّه على مختلف الحالات فإنّ الفقهاء محتملي الأعلميّة في عصره يرون له تقليد الميت الذي كان قلّده في حياته، جاز له تقليده بلا حاجة لتعيّن المرجع الذي يقلَّد الميت بفتواه، لكن في نهاية المطاف سيضطرّ المكلّف

لتعيين مقلَّدٍ حيّ في المسائل التي لا فتوى للميت فيها أساساً، والقول بالرجوع حينئذٍ إلى قواعد الميّت الاجتهادية كالقول بتقليد الإمام الشافعي؛ إذ هذه هي طريقة أهل السنّة في المستجدّات ممّن لم يفتح باب الاجتهاد، وهو غير صحيح على النظريات المعروفة؛ لأنّ الرجوع إلى القواعد غير الرجوع إلى الفتوى، والحجيّة ثبتت عندهم لفتوى الفقيه لا غير، يشهد لذلك تمييزهم بين مقام الفتوى ومقام البحث العلمي الذي على أساسه لم يسمحوا ـ وإن كان في إطلاق هذه المسألة نظرٌ عندي شخصيّاً ـ بالأخذ بالرأي العلمي للفقيه في أبحاثه الاجتهادية ما دام قد احتاط وجوباً في الرسالة العمليّة.

٤٧٧. الآراء والمبرّرات لتأخير صلاة المغرب حتى ذهاب الحمرة المشرقيّة

السؤال: هل من الممكن أن توضح لنا منشأ الاختلاف في قضيّة وقت صلاة المغرب ووقت الإفطار بين الشيعة الإماميّة وبقيّة المذاهب؟ لأنّ المسلمين بشكل عام يصلّون ويفطرون عند سقوط القرص، بينما الشيعة الإمامية ينتظرون إلى أن تذهب الحمرة المشرقيّة، وهذا رأي معظم المتأخّرين من فقهاء الشيعة. علماً بأنّي قد قرأت بأنّ بعض علماء الطائفة المتقدّمين كانوا يقولون بحلول وقت صلاة المغرب عند سقوط قرص الشمس كشيخ الطائفة الطوسي.. فمن أيضاً ذهب إلى مثل رأي الشيخ الطوسي؟ هل من الممكن أن توضحوا لنا من هو أوّل من قال بلزوم الانتظار إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة من فقهاء الشيعة؟ وما هو الرأي بالنسبة لجمع الروايات المتعارضة والمتناقضة أيضاً في هذا المبحث؟ ولكم منّي جزيل الشكر.

● هذه المسألة وقعت موقع الخلاف بين علماء الإماميّة منذ قديم الأيّام،

وظهرت فيها عدّة اتجاهات أبرزها:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يرى أنّ الغروب يكون بذهاب الحمرة المشرقيّة، أو تكون الحمرة المشرقيّة كاشفاً عن تحقّق الغروب حقيقةً، والشرع يلزم بهذا الكاشف. وقد ذهب إلى هذا الرأي أو نُسب إلى كلّ من: العلامة الحلي، والشهيد الأوّل، والمقداد السيوري، والفاضل الآبي، وابن سعيد الحلّي، والشيخ يوسف البحراني، والمحقّق الكركي، والشيخ الأردبيلي، والحرّ العاملي، والشيخ حسين آل عصفور، والفاضل الهندي، والشهيد الثاني، والشيخ مرتضى الأنصاري، والسيد القزويني، والشيخ كاظم الخراساني، والسيد جواد العاملي، والسيد حسين البروجردي، والسيد علي الطباطبائي، والميرزا النائيني، والشيخ الأراكي، والسيد محسن الحكيم، والسيد الخميني، والسيد الگلبايكاني، والسيد محمّد باقر الصدر، والشيخ محمد فاضل اللنكراني، والسيد علي السيستاني، والسيد علي الخامنئي وغيرهم.

وبعض الذين ذكرنا أسماءهم إنّما ذكروا ذلك بنحو الاحتياط الوجوبي، ولم تتوفّر لنا كتبٌ بحثية استدلاليّة لهم في هذا الموضوع حتى نجزم برأيهم العلمي.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يوافق غالبيّة المسلمين في رأيهم، ويرى تحقّق الغروب شرعاً بسقوط قرص الشمس، وممّن ذهب إلى هذا الرأي أو نسب إليه كلّ من: ابن أبي عقيل العماني، وابن الجنيد، والشيخ الطوسي، والشيخ الصدوق، والسيد المرتضى، والقاضي ابن البراج الطرابلسي، وسلار الديلمي، والمحقّق الحلي، والفاضل الصيمري، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والوحيد البهبهاني، والمحقق النراقي، والشيخ رضا الهمداني، والشيخ محمد حسن النجفي، والسيد محمد الروحاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد محمد

حسين فضل الله، والشيخ محمّد تقي بهجت وغيرهم من العلماء.

هذا، وقد رجّح هذا الرأي السيدُ الخوئي والسيد محمد صادق الروحاني والشيخ محمد إسحاق الفياض، على مستوى البحث العلمي، وإن احتاطوا وجوباً في التأخير لذهاب الحمرة المشرقيّة على مستوى الفتوى.

وبهذا يتبيّن لدينا أنّ المتقدّمين من علماء الإماميّة كانوا أكثر ميلاً للحكم بالغروب بسقوط القرص، فيما بدأ رواج القول بالحكم بالغروب بذهاب الحمرة بشكل فاعل مع ابن سعيد الحلي والمحقق الآبي في القرن السابع الهجري وما بعد.

وسبب الاختلاف هو أنّ الروايات في الموضوع متنوّعة، فبعضها يحكم بمعيارية ذهاب قرص الشمس، وبعضها يحكم بضرورة انتظار زوال الحمرة المشرقيّة، وبعض العلماء رجّح الحكم بمعياريّة سقوط القرص إمّا لكثرة هذه الروايات وما هو الصحيح منها سنداً، مؤيدّةً بالنصوص العامّة على مستوى الدلالة اللغويّة، أو لفهمهم الحديث عن زوال الحمرة المشرقيّة في سياق التأكّد من زوال القرص لا سيما في المناطق الجبليّة، فلو علمنا بأنّه لو كانت الأرض مسطّحةً وحدّدنا في أيّ وقت يحصل ذهاب القرص ـ كما تعطيه العلوم اليوم ـ لما كان هناك من ضرورة لأخذ خصوصيّة ذهاب الحمرة المشرقيّة بعين الاعتبار ما دامت مجرّد طريق، ولهذا عبّرت بعض روايات الحمرة المشرقيّة بأنّ الانتظار لزوال الحمرة المشرقيّة أحوط للدين، مما يشير إلى أنّ القضية إنّما جاءت للاحتياط لتحصيل اليقين بزوال القرص واقعاً، بل بعض الروايات عبّرت بأنّه إذا زالت الشمس فقد سقط القرص، مما يفيد ـ عند بعضهم ـ أنّ قضية زوال الحمرة تعبير عن سقوط القرص، وبعض التعابير يفهم منها الاستحباب لانتظار

زوال الحمرة أو ظهور كوكب في السماء في إشارة إلى حدوث الليل والظلمة.

أمّا الذاهبون إلى القول بضرورة الانتظار لذهاب الحمرة المشرقيّة، فاعتبروا روايات سقوط القرص محمولةً على التقية بعد معارضتها للطائفة الأخرى من الأحاديث، وهناك في بعض الروايات ما يوحي بذلك، ولهم أيضاً تفصيلات في فهم النصوص لا مجال للإطالة بها هنا.

وما يترجّح بنظري القاصر هو الغروب بسقوط القرص بشرط أن يعلم بنحو اليقين، والعلم عند الله.

٤٧٨. نقاط الاختلاف المركزيّة في قضيّة الشعائر الحسينية

السؤال: ذكرتم في جوابكم عن أحد الأسئلة حول شهر صفر (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، السؤال رقم: ٣٢٧) أنّ بعض الأمور ورد النصّ باستحبابها مثل البكاء، وبعضها الآخر لم يرد فيه نصّ مثل التطبير والمشي مشية الكلاب نحو المراقد وغير ذلك، وأشرتم بأنّ الثاني يمكن أن يكون مشمولاً لبعض العمومات، فإذا كان كذلك فالمدار هو المفهوم العرفي المتغيّر للحزن والجزع وما شابه، وبناء عليه لا معنى ولا مبرّر للجدل الذي يثيره المثقّفون والحوزويون منهم حول ما إذا كانت بعض تلك المظاهر معهودة زمن الأئمة عليهم السلام وأصحابهم، إلا من جهة طروّ العناوين الثانوية. وماذا عن مدى التناسب مع طبيعة المناسبة وصاحبها ومدى التوافق مع كرامة المؤمن في أن يقلّد الكلاب مثلاً أو يغمس جسمه بالطين؟

● من حيث المبدأ لا مانع لكلّ هذه الأعمال أن تكون مشمولةً لبعض العمومات إذا صارت عرفاً في التعبير عن الحزن وإحياء الأمر، ولم يقف دون

ذلك مانعٌ من عنوان أوّلي أو ثانوي، لكنّه لا يكون حينئذٍ مستحبّاً بعنوانه.

وعندما يثير بعض الحوزويّين والمثقفين والعلماء جدلاً في عدم وجود هذه الشعيرة أو تلك، فهو ينشأ من أحد أمور أربعة هي مرجع الخلاف اليوم:

١ ـ إنّ هذا الفعل أو ذاك (المشي على النار أو التطبير أو الزحف نحو المراقد أو غير ذلك) ليس مستحبّاً بعنوانه الأوّلي، حيث إنّ بعض العلماء يحاولون إثبات استحباب بعض هذه الأفعال بالعنوان الأوّلي، كما يُستوحى من كلماتهم أو يحاولون نسبتها للدين بعنوانها، وهذا ما يلاحظ أو يُستوحى من كلمات بعض العلماء أمثال السيد محمد الشيرازي رضوان الله عليه، والسيد صادق الشيرازي حفظه الله وغيرهما، كأن نجد عندهم الاستدلال على التطبير ببعض الروايات الخاصّة أو بفعل السيدة زينب عليها السلام أو بغير ذلك.

٢ ـ إنّها مرجوحة بالعنوان الثانوي، حتى لو كانت مشروعة بالعنوان الأوّلي، وهذا هو مرجع الكثير من المواقف الرافضة لبعض التصرّفات في المظاهر العزائيّة الحسينيّة، وإليه يرجع موقف تيار خطّ الإمام الخميني اليوم، وهو المنهج الذي يلاحظ في كلمات السيد علي الخامنئي حفظه الله.

٣ ـ عدم ثبوت عنوان الشعيرة عليها حتى لو ثبت شمول العمومات لها؛ لأنّ البعض يحاول خلع عنوان الشعيرة على ما يشتهر ولو مؤخّراً، كما هو منهج بعض المعاصرين، وما قصدتُه بالعمومات ليس عمومات البكاء فقط، فإنّه قد يُدّعى انصرافها عن غير المتعارف، بل هي عمومات إحياء الأمر والتذكير بمصابهم والجزع لو تمّ الأخير.

٤ ـ إنّها محرّمة بالعنوان الأوّلي، وهذا هو منهج السيد محمّد حسين فضل الله رحمه الله في مثل قضيّة التطبير، حيث يدرجه ضمن الإضرار المحرّم بالنفس والجسد.

إذن، فالخلاف بين المجيزين والمانعين يرجع إمّا إلى نفي استحباب هذه الأفعال بالعنوان الأوّلي، أو إلى تحريمها بالعنوان الثانوي، أو إلى تحريمها بالعنوان الأوّلي، أو إلى نفي عنوان الشعيرة عنها ما دامت غير موجودة في عصر النصّ ولا منصوصة في الكتاب والسنّة.

وأمّا حديثكم عن التناسب مع كرامة المؤمن وغير ذلك، فهذا من ضمن البحث في عدم وجود مانع أوّلي أو ثانوي، ومن هنا فالطرف المثبت للشرعيّة لا يرى منافاةً لحقّ المؤمن وكرامته في كلّ هذا ما دام فتح باب شرعيّة الجزع من جهة، وباب كون المحزون عليه هو مقام أهل البيت الذي يرخص دونه المقام الشخصي من جهة ثانية، فيصعب الدخول معهم في مثل ذلك على مستوى البحث الإقناعي.

٤٧٩. ما هو الدليل على عدم حجيّة خبر الواحد؟

السؤال: ما الدليل الذي يذكرونه على عدم حجيّة خبر الواحد؟

● لقد ذكر الرافضون لحجيّة خبر الواحد مجموعةً من الأدلّة على عدم حجيّته، وأبرزها باختصار:

أ ـ أصالة عدم الحجيّة، فإنّ غير العلم ليس بحجّة ما لم تثبت حجيّته بدليل، ولمّا ناقش الرافضون هنا كلّ أدلّة حجية خبر الواحد، رجعوا إلى مقتضى مبدأ عدم حجيّة ما يُشكّ في حجيّته، فتكون النتيجة هي عدم حجيّة خبر الواحد.

ب ـ الأدلّة القرآنيّة والحديثية الناهية عن العمل بالظن والتي تذمّ من يتبع الظنّ والتخرّص، وهي متعدّدة، فقد استدلّ منكرو حجيّة خبر الواحد الظنّي هنا بالآيات القرآنية العديدة التي تنهى عن اتباع الظن أو العمل به، وأنّ الدين

لابدّ أن يكون يقينياً لا ظنيّاً، والمجموع من الظنّي واليقيني يساوي الظنّي؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

ومن هذه الآيات، قوله تعالى: **﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾** (الإسراء: ٣٦)، وقوله سبحانه: **﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأرْضِ يُضِلّوكَ عَنْ سَبِيلِ الله إن يَتَّبِعُونَ إلا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إلا يَخْرُصُونَ﴾** (الأنعام: ١١٦)، وقال عزّ من قائل: **﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إلا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إلا تَخْرُصُونَ﴾** (الأنعام: ١٤٨)، وقال تبارك وتعالى: **﴿قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ الا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحُقِّ شَيْئاً إِنَّ اللهَّ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾** (يونس: ٣٤ ـ ٣٦)، وقوله عزّ وجلّ: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ..﴾** (الحجرات: ١٢)، وقال جلّ وعلا: **﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ الا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحُقِّ شَيْئاً﴾** (النجم: ٢٨)، وقال تعالى: **﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** (البقرة: ١٦٧ ـ ١٦٨).

فهذه الآيات الكريمة تنهى عن اتّباع غير العلم، كما في الآية الأولى، وتشير إلى عدم وجود أيّ قيمة للظن وأنّه لا يغني شيئاً ولا ينفع، وحيث إنّ خبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ، بل هو من أبرز مظاهر الظنّ في الحياة البشرية، كان مشمولاً لإطلاق النهي عن اتباع الظن، ولا معنى للنهي هنا سوى عدم الحجية.

ج ـ الاستناد إلى بعض المجموعات الحديثيّة، مثل مجموعة أخبار طرح ما لم يكن عليه شاهد من القرآن، وأغلب الروايات التي بين أيدينا لا شاهد عليها من القرآن، ومثل المجموعة التي تدلّ على النهي عن العمل بخبر لا يعلم صدوره عن النبي وأهل بيته، بقطع النظر عن موافقة القرآن ومخالفته وما شابه ذلك.

د ـ كذلك استندوا للإجماع، ولبعض الأدلّة العقليّة.

وقد وقعت كلّ هذه الأدلة موقع نقاش طويل بين علماء أصول الفقه الإسلامي منذ قديم الأيّام، ويمكن مراجعة تفاصيل كلماتهم في الكتب المطوّلة.

٤٨٠. هل يمكن فرض التبعيض في أعلميّة المرجع؟ وكيف؟

السؤال: هل الدليل على وجوب تقليد الأعلم هو عقليّ فقط أم أنّ هناك نصوصاً تؤيّد ذلك؟ وإذا كان عقليّاً فقط فلماذا لا يجوز التبعيض إذا كان أحد المجتهدين أعلم من الباقين في مسألة معيّنة، إذ إنّ العقل لا يعارض هذا في بقيّة الاختصاصات، فهل يصحّ هذا في الفقه؟

● إنّ عمدة الأدلّة على تقليد الأعلم هي أدلّة عقليّة وعقلائيّة، لكن توجد أدلّة نقليّة أيضاً اعتمد عليها بعض الفقهاء، مثل الحديث الذي يقول: «إنّ أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به»، وهناك نقاشات في صحّة الاستدلال بهذه الأحاديث والأدلّة النقليّة، تارةً من حيث السند والإثبات الصدوري، وأخرى من ناحية الدلالة وإفادة المضمون، ولهذا لم يعد يعتمد عليها كثيراً الفقهاءُ المتأخّرون.

وإذا قلنا بتقليد الأعلم، فهناك من يرى ـ مثل السيد اليزدي والسيد محسن الحكيم والسيد الخوئي والمحقّق العراقي والسيد مصطفى الخميني والشيخ

مرتضى الحائري وغيرهم، ككثير من المعاصرين ـ أنّ الأعلميّة تقبل التجزئة، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون شخصٌ هو الأعلم في باب المعاملات، فيما الآخر أعلم في باب العبادات، نظراً لتمايز البابين في المنهجيّة بعض الشيء، وتضلّع هذا الفقيه بهذا الباب أكثر من ذاك.

بل يمكن فرض الأعلميّة حتى بين المسائل الفقهية وليس فقط الأبواب الفقهيّة، كأن نلاحظ هذا الفقيه بارعاً في معالجته لهذه المسألة متناولاً لأطرافها مبدعاً في تفكيكها والاجتهاد فيها، فيما نرى الآخر في نفس المسألة يحاول مجرّد نقل ما قاله السابقون ويمرّ عليها سريعاً، فهنا يفرض بعض العلماء أنّه يمكن تصوّر اعتباره هو الأعلم في هذه المسألة دون تلك، فيجب تقليده والتبعيض حينئذٍ، مستندين في ذلك إلى البناء العقلائي نفسه كما أشرتم لذلك في سؤالكم.

وهذا ليس هو التبعيض المقابل لنظرية تقليد الأعلم، بل هو التبعيض الذي تستلزمه نظريّة تقليد الأعلم نفسها، وبالتالي يمكن فرض عشرة أشخاص هم الأعلم في عصر واحد، وهي وجهة نظر صحيحة ومعقولة وواقعيّة جدّاً.

ومن هنا رأينا بعض الفقهاء المعاصرين يُرجعون الناسَ لهذا الفقيه في هذه المسألة، انطلاقاً من كونه هو الأعلم فيها، فيما يرجعونهم في سائر المسائل إلى غيره من الفقهاء.

لكنّ تحديد الأعلميّة بهذا الشكل ليس أمراً سهلاً، بل يحتاج للكثير من الدقّة والانتباه والمقارنة. بل لو فرضنا صحّة هذا الفهم للأعلميّة فمن الصعب جدّاً حينئذٍ إثبات جواز تقليد شخص واحد؛ لاستحالة كونه هو الأعلم في تمام المسائل قاطبةً بحسب العادة، وهذا ما سيجرّ إلى انزياح ليس بسيطاً في تطبيقات نظريّة تقليد الأعلم، وعادةً ما يتمّ التغاضي عن مثل هذه التفاصيل، أخذاً بعين

الاعتبار العنصر المجموعي للأقوائيّة الاجتهادية لهذا الفقيه أو ذاك في تعيين الأعلم منهما.

وهذا كلّه ينبّه إمّا إلى بطلان نظرية تقليد الأعلم أو إلى بطلان تطبيقاتها عادةً في مختلف العصور، فإرجاع الناس إلى شخص واحد في تمام المسائل ـ مع بُعد كونه الأعلم عادةً في تمامها ـ فيه شيءٌ من التساهل، وفقاً لنظرية لزوم تقليد الأعلم، وهو مشكل حينئذٍ، فتأمّل جيداً.

٤٨١. تساؤلات جادّة وحرجة حول مسألة التقليد والأعلميّة

السؤال: بعد الشكر على إجاباتكم، أُعلمكم أنّ المشكلة الأساس أنّني أحاول الاطمئنان إلى براءة ذمّتي شرعاً، في وقت أرى فيه الكثير من الشكوك تحوم حول المرجعيات وعلاقاتها العامة وأساليبها المختلفة، لذلك أتمنى أن تتقبّلوا مداخلاتي هذه وتجيبوني عليها:

أولاً: حول القول بالأعلمية.. يقولون بأنّ القول بوجوب تقليد الأعلم ليس فتوى، إنّما هو حكم العقل، فالسؤال هو: لماذا حكم العقل في هذه المسألة هو من اختصاص الفقهاء، فلو كان ذلك هو حكم العقل البيّن الواضح لما اختلف عليه العقلاء؟! ولو قسنا الأمر على الأطبّاء أو شبّهنا وفق ما يقولون لوجدنا أنّ الأطبّاء لا يوجبون العودة إلى الأعلم أو لنقل بأنّه من الصعب حصر الأعلميّة في عدد من الأطباء، والكلّ كما تعرفون ويعرف الجميع يعود في أموره الطبّية إلى من شهد له الناس على اختلاف تجاربهم بالحذق..

ثانياً: في ما يتعلّق بإعلان المجتهد براءة ذمّة المكلف بعمله وفق مسائل الرسالة العمليّة، فإنّ سؤالي عن نفس نسبة البراءة إلى عمل المكلف استناداً إلى فتوى

المجتهد، على اعتبار أنّ هذا المجتهد يرى المعذّرية في استنباطاته بغضّ النظر عن أعلميّته أو الشهادة له بذلك، أوليست براءة الذمّة ـ كما هو متعارف ـ متحقّقة بشهادة اثنين من أهل الخبرة؟!

ثالثاً: في ما يتعلّق بأحكام العقل والقياس يرون حجيّتها حيناً ويبتعدون عنها حيناً، في ما يظهر أنّه اختلال في الهندسة الكليّة لمباني الفقهاء الاجتهادية، فمثلاً ترى أنّهم في كثير من الأحيان يسيرون خلف قاعدة التعبّد بالنصّ ولا يتجاوزونها، ثم تراهم حيناً يستنبطون ويجرون المفاعيل بناءً على علّة يرونها أو قياس عقلي يرون معه براءة الذمة؟! أفلا ترون ضرورةً إلى حركة «انجيليّة» إسلامية تُعيد الاستنباط إلى اتصاله القويّ بكتاب الله وبالخبر وفق رؤيّة فكريّة، ربما تكون بعيدة بعض الشيء عن «التناسل المنطقي»..؟

وأخيراً: أسألكم، على جري العادة وفي جميع الأحوال عن رأيكم بفقاهة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي والسيّد كاظم الحائري وتقليدهما.. ولكم جزيل الأجر والثواب.

● لو تسمحون لي ببعض التعليقات السريعة والمختصرة:

أولاً: لو أنّ كلّ قضية عقلية وعقلائية يجب أن تكون واضحةً لكلّ الناس رغم وقوع جدل حولها نتيجة التباسٍ ما ضمن ظرفٍ ما، لما ثبت شيء سوى البديهيّات، فإنّ القضايا العقليّة التي تقع محلّ خلاف بين الناس لا تكاد تعدّ ولا تحصى، سواء في الفلسفة أم الفيزياء النظريّة أم العلوم الإنسانيّة أم.. فليس الخلاف دليل عدم عقليّة المسألة ولا الاتفاق دليل كونها عقليّة، وليس بهذه الطريقة تحدّد هويّة المسائل من حيث العقليّة وغيرها.

ثانياً: إنّني أقبل بإشكالكم في قضيّة الأطبّاء مع بعض التعديلات، ولهذا لا

تجدني أؤمن أساساً بنظريّة لزوم تقليد الأعلم.

ثالثاً: ليس حكم العقل هنا من اختصاص الفقهاء، لكن في أيّ قضية يدور حولها جدل حتى لو كانت بديهيّةً، عادة ما يبتّ أهل الاختصاص في موضوعها، ولهذا يقولون بأنّ البتّ في مسائل علم المنطق التي هي قضايا مرتكزة في وعي العقلاء عامّةً يعود للمناطقة والفلاسفة، ليس لأنّ لهم حقّاً حصريّاً في ذلك، بل لأنّ الموضوع كثر عليه اللبس والجدل، وإلا فمسألة وجوب التقليد وتقليد الأعلم سبق لي أن أشرت في بعض الأجوبة إلى أنّها مبدئيّاً من شؤون عقول الناس كافّة.

رابعاً: بعض الفقهاء يرى الدليل على الأعلميّة من النصّ كبعض الروايات، وعلى هذه النظرية لا يحقّ لغير الفقيه ـ أي لغير المختصّ بهذا المجال ـ أن يبتّ، تبعاً لاحترام الاختصاص.

خامساً: إنّني من أشدّ المؤمنين بفقه قرآني غيّبته تعقيدات التاريخ مع الأسف، كما أنّني مؤمنٌ بأنّ الأصوليّ قد يبني على شيء في الأصول يخالفه في التطبيق هنا أو هناك من حيث لا يشعر، وهذا ما حصل في موضوع القياس وأمثاله، لكنّ هذه مشاكل تطبيقيّة محدودة، لا تحصل عند الفقهاء فقط، بل في العلوم الإنسانيّة المختلفة، بل وغير الإنسانيّة أيضاً.

٤٨٢ـ حول اشتراط الإيمان المذهبي في مستحقّ الخمس والزكاة

◄ السؤال: قرأت بحثكم حول شرط الإيمان في الزكاة و الخمس (في كتابكم: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧ ـ ٣٩١)، وقد استفدت منه كما من سائر بحوثكم، وأثار لديّ سؤالاً قديماً جديداً مفاده: هل الباحث والعالم والفقيه

الإسلامي يكوّن قناعاته مسبقاً نتيجة لمؤثرات متنوّعة مختلفة، ثم يتجه إلى الآيات والروايات فيوجّهها بحيث تنتهي إلى نفس النتيجة، أم يذهب إلى المصادر مع أسئلته ومشكلاته ليبحث عنها عن حلول ومعالجات، وأنّ تدخّل المسبقات يكون بشكل طبيعي قهري ـ إذا جاز التعبير ـ ولا أقصد باحثاً أو دارساً معيّناً هنا. وأذكر أنّ السيد الشهيد باقر الصدر رحمه الله أشار إلى ذلك في أكثر من دراسة له. أما مداخلتي على البحث، ولعلّه نوع تطفّل ولكنّه لغرض الاستزادة في الفهم، فيلاحظ أنّكم نفيتم في البداية الميل إلى التفسير الولايتي؛ لكونه لا يتّسق مع إجابات القرآن على اعتراضات المنافقين، ثم انتهيتم إليه أو قريب منه، على أنّه ـ في نظري المتواضع ـ غير مقنع؛ لأنّه ما المانع أن يكون القصد من ذكر المستحقّين للزكاة، ومنها المؤلّفة قلوبهم التي كان يعطيهم منها ـ إن صحّ ـ بحيث يكون مفادها بأنّ اعتراضكم أيّها المنافقون ليس في محلّه، فإن كان ثمّة تفاوت أو تمييز في عطائه لكم فإنّ مرجعه تعدّد أصناف المستحقّين أو أنّ لكم سهماً مقرّراً منها، ولغيركم حصصهم، يؤيّده قوله تعالى: ﴿ولو أنّهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله..﴾. ثم إنّ القرآن في آية أخرى في سورة التوبة، ولا أدري لمَ لم تُذكر في البحث؟ هل هي أجنبية عن المقام؟ المهم يخاطب الله تعالى النبيّ بقوله: ﴿خذ من أموالهم صدقةً تطهّرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم إنّ صلاتك سكنٌ لهم﴾، مما قد يقال بأنّه يستفاد منها بأنّ النبي بصفته نبيّاً وحاكماً أمر أن يأخذ من المؤمنين الصدقات، ويصرفها في مصارفها المقرّرة، إلا إذا قيل بأنّها تتعلّق بصدقات أخرى، ولا أظنّ من قال ذلك. وفي ضوئه فإنّ تحقّق التطهير والتزكية للمعطي وتوجيه النبيّ أن يدعو ويصلّي عليهم لما لذلك من تحقيق السكينة لديهم، مقابل دفعهم الأموال ورفع اليد عنها تشجيعاً لهم وترغيباً لهم في الثواب المعنوي قد

يكون أكثر تناسباً بالنسبة للمؤمنين وليس المنافقين. ثم إنّ النتيجة التي توصّلتم إليها لا تبتعد كثيراً عن القول بالأمر الولايتي، حيث رجّحتم صدورها في ظروف استثنائيّة، وذكرتم قبلُ بأنّها تاريخيّة أو ولائيّة. ويلاحظ أنّ الروايات المخصّصة كثيرة ووردت عن الباقر والصادق والكاظم والرضا والعسكري عليهم السلام، فأيّ ظرف استثنائي مشترك طوال هذه الفترة؟ صحيح أنّ رواية ضريس تفيد ذلك، ولكن هل تكفي للتعميم؟ المسألة تحتاج إلى بحث تاريخي وتتبّع للملابسات التاريخيّة الاجتماعية والسياسية وما شابه. ويلاحظ أنّ روايات المجموعة التي تجيز، الواضح والتام سنداً ودلالة منها فقط رواية واحدة، وهي لابن يقطين عن الكاظم عليه السلام، وهي حول زكاة الفطرة. وأليس غريباً في ضوء ما ذكرتم عن السيد محمود الهاشمي حول كون ميله بأنّ شرط الإيمان في الزكاة ولايتيّاً، ومع ذلك في فتاواه أفتى به، على عكس الخمس الذي قرّر فيه الاحتياط؟

● **أولاً**: من الطبيعي أن ينطلق الباحث أو الناقد من خلفيّات مسبقة، لكن الخلفيّات على نوعين: فمرّة تخدش في موضوعيّة البحث، وأخرى تؤكّد موضوعيّته، فعندما أنطلق في معالجة موضوع الزكاة مثلاً من ذهنيّة أنّنا نريد أن نحلّ قضايانا اليوم، وأنّني لا أتفاعل مع الذهنيّة المذهبيّة، ولا أرتاح لها نفسيّاً، فهنا سأقوم بتطويع النصّ والتلاعب به، وهذا صحيح. لكن في مرّةٍ أخرى أنا أنطلق في فهم نصوص الزكاة من عدّة منطلقات كنتُ قد برهنت عليها في مرحلة سابقة عليها، وأهمها:

أ ـ إنّ الأئمّة لا يشرّعون، وأنّ كلّ تشريع قالوه هو إما حكم ولائي سلطاني زمني أو هو حكم نبويّ سبق أن بُيّن، فإن كان الحكم النبوي لو بُيّن لظهر

ووصل، مع أنّه لم يظهر ولم يصل، فهذا يكشف عن ولائيّة الحكم من طرف الأئمّة، وهذا مبدأ أدّعي شخصيّاً أنّه واحدٌ من مفاتيح البحث الاجتهادي في فهم نصوص أهل البيت عليهم السلام ورفع التعارض بينها أيضاً، وقد بحثتُ عن هذا الموضوع بالتفصيل في كتابي المتواضع (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩، مؤسّسة الانتشار العربي، عام ٢٠١١م).

ب ـ إنّ القرآن الكريم أسّس مبدأ أنّ المسلمين لا يتمايزون في الحقوق الأساسيّة، وأنّهم أمّة واحدة، وهذا المبدأ ليس مبدأ تشريفاتيّاً، بل هو مبدأ قانوني حقيقيّ، وقد بيّنت ذلك في دراسة مستقلّة لي يمكن أن تراجعوها في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٧ ـ ٥٧)، وهذا معناه ضرورة عرض أيّ صورة تقدّمها الأحاديث على هذا المبدأ القرآني الراجع ـ كما بيّنتُ في محلّه ـ إلى ستة مبادئ قرآنيّة أساسيّة.

فعندما ينطلق الباحث من هذين المبدأين مثلاً ـ بصرف النظر عن الموافقة عليهما معه أم لا، ومن حقّ الآخرين أن يناقشوه فيهما ـ فهو لا يخرج عن الموضوعيّة، بل يتناسق معها، فهذا تماماً كما يقول السيّد الخوئي بأنّني أتوصّل إلى النتيجة الفلانيّة على وفق نظريّاتي وأصولي الخاصّة في أصول الفقه أو في البحث الفلاني وهكذا.

ولعلّ عدم استئناسنا بمثل هذه المبادئ الأصوليّة في الاجتهاد الفقهي هو الذي يوجب الاستغراب والشعور العفوي بأنّ هذه الأفكار منطلقة من نزعة غير موضوعيّة.

ثانياً: إنّ ما نفيتُه في مرحلة ـ إذا فهمت قصدكم بشكل صحيح ـ هو الولائيّة في حقّ النبي من ناحية طبيعة التعليلات الواردة في آية الصدقات لا مطلقاً، لا

الولائيّة في حقّ الأئمة مما أثبتّه أو اقتربتُ منه أخيراً.

ثالثاً: إنّ وجود آخرين من المستحقّين لا ينفي إشكال المنافقين، فهم عندما لا يأخذون مرّةً أو مرّتين، فسوف يلاحظون ـ بحسب طبيعة الأشياء ـ أنهم مستبعدون، ولو صحّ تحليلكم ـ إذا كنتُ شخصياً قد فهمت مرادكم ـ فسوف يكون من المناسب أن يشير القرآن إلى تعدّد المستحقّين، لا إلى حصر المستحقّين بهذا المتعدّد، كما تفيده أداة الحصر، فقد كان المناسب أن يقول: إنّ الصدقات لأنواع متعدّدة لا لنوع واحد، لا أن يقول: ليست الصدقات إلا لأنواعٍ معيّنة، فإنّ الجملة الثانية متناسبة مع النفي عن الغير، بخلاف الجملة الأولى.

رابعاً: إنّ آية ﴿**خذ من أموالهم صدقة**..﴾ مرتبطة بدفع الزكاة، وهو مقام مختلف تماماً عن مقام صرف الزكاة والذي نحن بصدده، فقد يأخذ من أموالهم صدقةً بغاية التطهير الحاصل من إخراج المال، لكنّ مصرف الصدقة يكون على المجتمع الإسلامي كلّه بمن في ذلك أولئك الذين لم تتحقّق منهم الطهارة.

ويعزّزه قولُ الفقهاء أنفسهم بشهادة النصّ المقدّس، فإنّهم أجازوا صرف بعض الخمس على الكافرين من المؤلَّفة قلوبهم، مع أنّ هؤلاء لا تشملهم تعبيرات: خذ من أموالهم صدقة، ولم يقل التاريخ بأنّ النبي كان يعفي المنافقين من جباية الزكاة لو استحقّت على واحدٍ منهم، فالآية مسوقة مساق الطبيعة الأوّليّة للشيء.

خامساً: إنّ مشكلة حرمان الشيعة ووضعهم العسير الذي يبرّر صدور حكم ثانوي أو ولائي ممّا أشرنا إليه هي مشكلة طالت قروناً ـ أخي العزيز ـ فأيّ مانع أن تكون هي العلّة وتستمرّ لعدّة أئمّة؟! فإنّ خمس أرباح المكاسب حكمٌ ولائيٌّ عند بعضهم، إمّا جزماً ـ كما هو رأي السيد كمال الحيدري، وسمعت من نقل

ذلك عن غيره من تلامذة السيد السيستاني ومقرّري بحثه ـ أو ميلاً واحتمالاً مثل أستاذنا الجليل السيّد محمود الهاشمي، مع أنّ تشريع الخمس ظلّ من عصر الإمام الباقر إلى زمن الغيبة.

ومنه يظهر أنّ المسألة هنا ليست مسألة عدد الروايات المخصّصة أو مديات ثبوتها التاريخي (ففي الخمس توجد روايات عديدة ومنها الصحيح) بل هي مسألة فهمها ووعي سياقها من خلال مقاربة المبدأين المشار إليهما أعلاه، وسائر القرائن الأخرى التي ذكرناها في ذلك البحث، فليراجع.

سادساً: إنّ الحديث عن تتبّع تاريخي مقبول، لكن في بعض الأحيان لا تجد وثائق مباشرة وتكتفي بالوثائق العامّة المركوزة تاريخياً فلا تحتاج لتوثيقها، بعد ارتكازها المستفاد من مجموع الأحداث والوقائع.

٤٨٣. نظريّة تقليد الاعلم بين أعلميّة الفرد وأعلميّة الطبقة

السؤال: لا أرى ما يلزمني بالتمسّك بعالمٍ دون المعصوم أو من يعيّنه المعصوم بالاسم، لذا قناعتي الحالية ـ ولست أقطع بصوابها ـ أن آخذ مسائلي الفقهية من كلّ مجتهد مشهود بقدرته العلميّة، خاصّة الذين شُهد لهم بالأعلميّة، فما نقدك لهذه القناعة؟

● إنّ أوّل كلامكم يناقض آخره على أحد التفسيرين، ولا يناقضه على تفسير آخر، فإنّكم في البداية رفضتم الأخذ عن غير المعصوم، ثم في النهاية قلتم بأنّكم ستأخذون عن أيّ مجتهد، مع أنّ هذا أخذٌ من غير المعصوم، ما لم تقصدوا في البداية تعيّن شخصٍ بعينه، ويبدو لي أنّكم تقصدون ممّا ذكرتموه نقد نظرية تقليد الأعلم لا نقد أصل نظريّة التقليد، وإن أوحى مطلع حديثكم بعكس ذلك.

وبناءً عليه، وحيث إنّني من الأشخاص الذين لا يؤمنون بنظرية لزوم تقليد الأعلم بالمعنى السائد، لهذا لا أجد أيّ مشكلة في الذي طرحتموه أعلاه، لكنّ هذه وجهة نظري التي لا تُلزم أحداً ولا تمثل إفتاءً أساساً.

بل إنّ بعض النظريات التي تذهب لوجوب تقليد الأعلم يمكنها أن تساعدكم هنا وتقترب كثيراً من طرحكم، وهي نظريّة أمثال السيد كاظم الحائري وأستاذنا الجليل السيد محمود الهاشمي حفظهما الله تعالى، وما سمعته أيضاً من أستاذنا المغفور له الشيخ محمّد تقي الفقيه رحمه الله، وهو أنّ المراد بالأعلم من تكون بينه وبين غيره مسافةٌ علميّة كبيرة، فلو أخذنا ثلاثة أشخاص على سبيل المثال: زيد وعمرو وبكر، وكانت المسافة العلميّة بين زيد وعمرو من جهة وبين بكر من جهة ثانية كبيرة، بحيث كان زيد وعمرو أكثر قدرةً اجتهادية من بكر بشكل واضح جداً، فهنا لا يجوز تقليد بكر، لكن لمّا كانت الفاصلة فيما بين نفس زيد وعمرو بسيطة، فلا يعتبر أحدهما أعلم من الآخر ولو كان كذلك واقعاً، بل يعدّان في رتبة واحدة، وهذا ما يمكن تسميته بنظريّة الأعلم / الطبقة، مقابل نظريّة الأعلم / الفرد.

وبهذه الطريقة ننظر في أبرز فقهاء العصر وأقواهم، فنقلّد أيَّ واحدٍ منهم بلا حاجة للبحث والتفتيش عن تعيّن فردٍ منهم بعينه، وهي نظرية وسطى بين نظريّة أعلميّة الفرد التي يقول بها مشهور الفقهاء المتأخّرين كالسيد الخوئي وغيره، ونظريّة عدم وجوب تقليد الأعلم أساساً، والتي يقول بها أمثال السيد محمّد حسين فضل الله والشيخ إبراهيم الجنّاتي.

٤٨٤ـ المصالحة في الخمس: أنواعها، كيفيّتها، ومبرّراتها

السؤال: ما هي أنواع المصالحة في الخمس؟ وما هو المقدار المتعارف الذي

يمكن إسقاطه في المصالحة؟

● المصالحة في الخمس هي اتفاقٌ وتراضٍ يقع بين وليّ الخمس أو وكيله (الذي وكّل بمثل المصالحة أيضاً) من جهة وبين المالك الذي وجب عليه الخمس من جهة ثانية، وليس هناك صيغة شرعيّة للمصالحة من الناحية الفقهيّة، بل هي تتبع نظر وليّ الخمس نفسه، بحسب ما يراه من المصلحة والتشخيص، وما يراه من حال المالك في القدرة على الدفع أو عدمه، ولهذا لا قيمة للمقدار العرفي في الإسقاط وعدمه هنا، بل القيمة لنظر الحاكم الشرعي في الموضوع لا غير.

وقد تكون المصالحة جائزةً لتيسير الأمور، وقد تكون واجبةً في بعض الأحيان بنحو الاحتياط اللازم، ولعلّه الأصل فيها، وذلك عندما يعجز المكلّف عن تعيين ما يلزمه دفعه، كما لو لم يكن له رأس سنة فصرف لعدّة سنوات دون تخميس ولم يعرف ما وجب عليه وما لم يجب، وصعب عليه الإحصاء، فهنا يحتاطون في المصالحة مع الحاكم الشرعي بمبلغ افتراضي قريب، ولهذا سمّوه بالمصالحة تقريباً له من باب الصلح في المعاملات حيث يغلب فيه الحالة غير البيّنة والتي تكون متأشكلةً عادةً.

وفائدة المصالحة هي فراغ ذمّة المكلّف من أيّ مبلغ زائد على تقدير وجوده واقعاً.

هذا كلّه في المصالحة الخمسيّة، أمّا المصالحة في الزكاة فتكون مع المستحقّ مباشرةً بناءً على القول بعدم وجوب تسليم الزكاة للحاكم، وبشرط عدم استلزام هذه المصالحة تفويت حقّ الفقير المستحقّ.

ومن هنا، لا يقصد بالمصالحة التساهل في حقوق مستحقّي الخمس أو الزكاة، بل قد يكون المبلغ المتصالح عليه أكثر من المبلغ الواقعي احتياطاً، وإنّما المقصود

هو إخراج المكلّف من حالة الغموض التي يعيشها فيما يجب عليه دفعه أو عدمه، أو ضمان دفعه للمبلغ عبر تسهيل الأمر عليه بالتقسيط، أو التخفيف له لمصلحة أقوى يراها الحاكم أو نحو ذلك، ففي هذه الحالات التي ترجع لمحاولة الحاكم الحصول على الحقوق الشرعيّة بأقصى حدّ ممكن أو بأقلّ خسارة ممكنة، تكون المصالحة.

وأمّا أنواع المصالحة فهي كثيرة، فقد يبقى المبلغ على ما هو عليه فيما تتمّ المصالحة على التقسيط، وقد تتمّ على تأخير الدفع كليّاً لمدّة زمنيّة معينة، طويلة أو قصيرة، وقد يتمّ على تخفيف الدفع إذا كان في ذلك الصلاح، وقد يتمّ على تعيين مبلغ افتراضي على أموال صرفت كان قد تعلّق بها الخمس، أو على أموال لم تصرف لكنّ إحصاءها وتعيينها الدقيق بالغ الصعوبة، وقد يتمّ على غير ذلك.

٤٨٥. تساقط البيّنات عند تعارضها في تعيين المرجع الأعلم

السؤال: يقال بأنّ تعارض البيّنات يسقطها، هل لهذا القول شروط؟ وهل تباين أهل الخبرة في تعيين المرجع الديني الأعلم يدخل ضمن هذه القاعدة؟

● تعارض البيّنات يسقطها من حيث المبدأ، إلا أنّ هناك وجهة نظر تقول بأنّ تعارض الشهادات في قضيّة الأعلميّة يفترض الرجوع فيه إلى الشهادة التي تكون أقوى وثوقاً، فلو شهد عشرة لشخص بالأعلميّة، فيما شهد لشخص آخر مائة، ولم تكن هناك خصوصيّات ما، فإنّ شهادة المائة تقدّم على شهادة العشرة

ويمكن أن يكون الأقلّ عدداً مرجّحاً على الأكثر عدداً، وذلك إذا كان الأقلّ عدداً أكثر خبرويّةً من الأكثر عدداً. فالمعيار هنا ليس قواعد البيّنات الحرفيّة التي تجري فقهيّاً في العمل القضائي وأعمال القضاة والمحاكم، بل هو مفهوم أهل

الخبرة ومرجعيّة أهل الخبرة، ولذلك قال كثيرون بكفاية الشخص الواحد من أهل الخبرة في إثبات الأعلميّة إذا كان ثقةً (ولو لم يكن عدلاً) بلا حاجة لعدلين اثنين كما هي شروط البيّنات القضائيّة.

وحجيّة قول أهل الخبرة مرتبطة بالبناء العقلائي القائم على الوثوق، فحيث كان الأمر راجحاً عقلائيّاً أو موجباً لحصول الوثوق كان هو المقدّم، ولهذا قال كثيرون بما أشرنا إليه قبل قليل. بل في بعض الحالات إذا تعارضت شهادات الأعلميّة فإنّ أقوائيّة واحدةٍ منها إن لم توجب الاعتماد عليها، فهي توجب صيرورة احتمال الأعلميّة في الذي تشهد له أقوى من احتمالها في غيره، وبعض الفقهاء يفتي بوجوب تقليد من كان احتمال الأعلميّة فيه أقوى من غيره عند عدم تحقّق الشهادة الملزمة، فتكون الأقوائيّة في البينات طريقاً لأقوائيّة احتمال الأعلميّة الموجبة في نهاية المطاف للزوم تقليد من قامت البيّنة الأقوى عليه؛ لكونه الأقوى احتمالاً في أن يكون هو الأعلم، فالموضوع متداخل مع عناوين أخرى ولا يصحّ فرضه وكأنّه شهادة قضائيّة بشكل حرفي.

٤٨٦. الموقف من صلاة الرغائب أوّل شهر رجب

السؤال: ما هو حكم صلاة ليلة الرغائب؟ وهل ليلة الرغائب ثابتة شرعاً أم لا؟

● ليلة الرغائب وصلاتها وأعمالها، وقعت محلّ نقاش في الوسط السنّي، ففيما دافع عنها ابن الصلاح الشهرزوري المحدّث المعروف، هاجمها أغلب علماء السنّة، واعتبروا أنّ مصدرها صوفي وأنّها وضعت من قبل بعض الزهاد، أمّا شيعيّاً فرواياتها قليلة وتعرّضُ العلماء لها قليل أيضاً، ولشرح الأمر يمكن تقسيم

الحديث تارةً على المستوى الشيعي وأخرى على المستوى السنّي:

أولاً: أمّا على المستوى السنّي، أو بتعبير أدقّ: غير الإمامي، فقد انتقدها أغلب العلماء وعدّوها من البدع التي يجب مواجهتها، وهذه بعض كلماتهم:

١ ـ جاء في شرح الأزهار (الفقه الزيدي) بعد بيان صلاة الرغائب: (..قد صرّح النقّاد بأنّ الحديث المرويّ في صلاة الرغائب موضوعٌ، وأنّها حدثت في آخر القرن الخامس في بيت المقدس) (شرح الأزهار ١: ٣٩٧).

٢ ـ وقال النووي الذي يعدّ من أشدّ المعارضين لها: (الصلاة المعروفة بصلاة الرغائب وهي ثنتي عشرة ركعة تصلى بين المغرب والعشاء ليلة أوّل جمعة في رجب، وصلاة ليلة نصف شعبان مائة ركعة، وهاتان الصلاتان بدعتان ومنكران قبيحتان، ولا يغترّ بذكرهما في كتاب قوت القلوب وإحياء علوم الدين، ولا بالحديث المذكور فيهما، فإنّ كلّ ذلك باطل، ولا يغترّ ببعض من اشتبه عليه حكمهما من الأئمّة فصنّف ورقات في استحبابهما، فإنّه غالط في ذلك، وقد صنّف الشيخ الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي كتاباً نفيساً في إبطالهما فأحسن فيه وأجاد رحمه الله) (المجموع ٤: ٥٦).

٣ ـ وقال المليباري الهندي: (أما الصلاة المعروفة ليلة الرغائب ونصف شعبان ويوم عاشوراء فبدعة قبيحة، وأحاديثها موضوعة) (فتح المعين ١: ٣١٢).

٤ ـ وقال الرعيني: (ثم قال الحافظ: وهذا حديث موضوع على رسول الله) (مواهب الجليل ٣: ٣٢٣).

٥ ـ وقال ابن عابدين: (قال في البحر: ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب أو في أولى جمعة منه وأنها بدعة، وما يحتاله

أهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل ا هـ. قلت: وصرّح بذلك في البزازية، كما سيذكره الشارح آخر الباب، وقد بسط الكلام عليها شارحا المنية، وصرّحا بأنّ ما روي فيها باطل موضوع، وبسطا الكلام فيها، خصوصاً في الحلية، وللعلامة نور الدين المقدسي فيها تصنيف حسن سمّاه (ردع الراغب عن صلاة الرغائب) أحاط فيه بغالب كلام المتقدّمين والمتأخّرين من علماء المذاهب الأربعة) (حاشية ردّ المحتار ٢: ٢٧).

٦ ـ وقال الفتني: (وصلاة الرغائب موضوعٌ بالاتفاق، في اللآلئ: فضل ليلة الرغائب واجتماع الملائكة مع طوله وصوم أو دعاء وصلاة اثنتي عشرة ركعة بعد المغرب مع الكيفية المشهورة، موضوع، رجاله مجهولون. قال شيخنا: وفتّشت جميع الكتب فلم أجدهم، وفي شرح مسلم للنووي احتجّ العلماء على كراهة صلاة الرغائب بحديث: لا تختصّوا ليلة الجمعة بقيام ولا تختصّوا يوم الجمعة بصيام، فإنّها بدعة منكرة من بدع الضلالة والجهالة، وفيها منكرات ظاهرة قاتل الله واضعها ومخترعها، وقد صنّف الأئمة مصنّفات نفيسة في تقبيحها وتضليل مصلّيها ومبدعيها ودلائل قبحها أكثر من أن تحصى، وفي جامع الأصول قال بعد ما ذكر صلاة الرغائب مع الكيفيّة المعروفة واستجابة الدعاء بعدها هذا الحديث مما وجدته في كتاب رزين ولم أجده في واحد من الكتب الستّة والحديث مطعون فيه، وفي تذكرة الآثام أنّ بعض المالكية مرّ بقوم يصلّون الرغائب وقوم عاكفين على محرّم فحسّن حالهم على المصلّين؛ لأنهم يعلمون أنّهم في معصية فلعلّهم يتوبون وهؤلاء يزعمون أنهم في عبادة، وفي رسالة السماع للمقدسي: اعلم أنّ للشيخ ابن الصلاح اختيارات أنكرت عليه، منها: اختياره صلاة الرغائب واحتجاجه عليه، وفي بعض الرسائل قال علي بن إبراهيم:

حدثت صلاة الرغائب بعد المائة الرابعة والثمانين سنة، ولا مزية لهذه الليلة عن غيرها واتخاذها موسماً وزيادة الوقود فيها بدعة مما يترتب عليه من اللعب في المساجد وغيرها حرام، والإنفاق فيها والأكل من الحلوى [أو: الحلواء] وغيرها فيها وأحاديث فضلها وفضل صلاتها كلّها موضوعة بالاتفاق، وقد جرت مناظرات طويلة في أزمنة طويلة بين الأئمة وأبطلت فلله الحمد) (تذكرة الموضوعات: ٤٤).

٧ ـ وقال ابن الجوزي: (صلاة الرغائب، أنبأنا علي بن عبيد الله بن الزاغوني، أنبأنا أبو زيد عبد الله بن عبد الملك الأصفهاني، أنبأنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق بن مندة. وأنبأنا محمد بن ناصر الحافظ، أنبأنا أبو القاسم بن مندة، أنبأنا أبو الحصين علي بن عبد الله بن جهيم الصوفي، حدّثنا علي بن محمد بن سعيد البصري، حدّثنا أبي، حدّثنا خلف بن عبد الله وهو الصغاني، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (وذكر ليلة الرغائب وأموراً أخرى، ثم قال:) ولفظ الحديث لمحمد بن ناصر. هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد اتهموا به ابن جهيم ونسبوه إلى الكذب، وسمعت شيخنا عبد الوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عليهم جميع الكتب فما وجدتهم. قال المصنّف قلت: ولقد أبدع من وضعها، فإنّه يحتاج من يصلّيها أن يصوم وربما كان النهار شديد الحرّ، فإذا صام ولم يتمكّن من الأكل حتى يصلّي المغرب، ثم يقف فيها ويقع في ذلك التسبيح طويل والسجود الطويل، فيؤذي غاية الإيذاء..) (الموضوعات ٢ : ١٢٤ ـ ١٢٦).

٨ ـ وقال ابن حجر: (خلف بن عبيد الله الصنعاني عن حميد، عن أنس رضي

الله عنه، بصلاة الرغائب في رجب. رواه علي بن جهضم، عن علي بن محمد بن سعيد البصري، عن أبيه، عنه. قال أبو موسى المديني: لا أعلم أنّي كتبته إلا من رواية ابن جهضم، قال: ورجال إسناده غير معروفين. وقال أبو البركات الأنماطي: رجاله مجهولون، وقد فتّشت عنهم جميع الكتب فما وجدتهم. قلت: وسيأتي فيمن اسمه محمد بن سعيد اثنان يجوزان يكون أحدهما أو هما بصريان، أحدهما الكريزي الأثرم، والآخر الأزرق، وذكرهما أبو محمّد بن عدي في الكامل) (لسان الميزان ٢: ٤٠٣).

هذا، وقد وصفها كثيرون بأنّها بدعة أو منكرة أو قبيحة أو لا أصل لها، فانظر: (فتاوى السبكي ١: ١٥٩؛ والبكري الدمياطي، إعانة الطالبين ١: ٣١٢، ٣١٣؛ وابن نجيم المصري، البحر الرائق ٢: ٩٣؛ وشمس الدين المصري المعروف بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج ٢: ١٢٤؛ والبهوتي، كشاف القناع ١: ٥٣٩ ـ ٥٤٠؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٤: ٤٣٧؛ والنووي، شرح صحيح مسلم ٨: ٢٠؛ وابن حجر، فتح الباري ١١: ٤٧؛ والعيني، عمدة القاري ٤: ٣٩؛ والملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٣٩٦، ٤٣٨؛ والعجلوني، كشف الخفاء ٢: ٤١٠، ٤١٧؛ وابن كثير، السيرة النبويّة ٢: ٩٤؛ وابن تيميّة، الفتاوى الكبرى ٢: ٢٣٩، ٢٦١ ـ ٢٦٢، و٥: ٣٤٤، ومجموعة الفتاوى ٢٣: ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ٤١٤؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣: ١٤٣، وغيرهم كثير).

والذي يستوحى من المراجعة السريعة لهذه الصلاة عند أهل السنّة، أنّ الرواة هم أسماء مجهولة في الغالب، وأنّهم اتهموا عليّ بن عبد الله بن الحسن بن جهضم بوضع هذه الصلاة، كما ذكر ذلك كثيرون منهم أبو الحسن الهمذاني، صاحب

كتاب بهجة الأسرار، والمتوفّى سنة ٤١٤هـ. (انظر: ميزان الاعتدال ٣: ١٤٢ ـ ١٤٣؛ ولسان الميزان ٤: ٣٢٨).

كما يُفهم منهم أنّ هذه الصلاة وضعت من قبل بعض الزهّاد والصوفيّة، وأنّ من أهمّ مصادرها (وهي كتب متصوّفة) كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكّي (٣٨٦هـ)، وكتاب إحياء علوم الدين (ج٢: ٣٦٦)، لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، والذي ـ الغزالي ـ صرّح بأنّها خبر آحادي، وبأنّه رأى أهل المقدس يقومون بها.

ثانياً: وأمّا على المستوى الشيعي، فأقدم مصدر وصلنا وتعرّض لهذه الصلاة، هو السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، حيث قال: (وجدنا ذلك في كتب العبادات، مرويّاً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، ونقلته أنا من بعض كتب أصحابنا رحمهم الله، فقال في جملة الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله في ذكر فضل شهر رجب ما هذا لفظه...) (إقبال الأعمال ٣: ١٨٥ ـ ١٨٦). ثم ذكرها الكفعمي في (المصباح: ٥٢٦) بلا سند.

ومن الواضح أنّ ابن طاووس الذي تفصله أكثر من ستة قرون عن عصر النبيّ لم يبيّن لنا لا مصدر هذه الصلاة ولا الكتاب الذي أخذ منه، ولا اسم العالِم الذي نقل عنه، فضلاً عن ذكر سنده إلى هذه الصلاة، بل يستوحى من مطلع كلامه أنّه رآها في كتب من هو غير إمامي، وإن كان الاستيحاء خفيفاً.

لكن، وبعد ابن طاووس ظهرت هذه الصلاة عند العلامة الحلّي (٧٣٥هـ)، فقد نقل لنا الحرّ العاملي والعلامة المجلسي ذلك. يقول الحرّ العاملي: (الحسن بن يوسف المطهّر العلامة في إجازته لبني زهرة بإسنادٍ ذكره قال: قال رسول الله... ورواه ابن طاووس في الإقبال مرسلاً عن النبي صلّى الله عليه وآله نحوه) (الحرّ

العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٨: ٩٨ ـ ١٠٠).

ويقول العلامة المجلسي (١١١١هـ): (قد روى العلامة ره في إجازته الكبيرة عن الحسن بن الدربي، عن الحاج صالح مسعود بن محمد وأبي الفضل الرازي المجاور بمشهد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، قرأها عليه في محرّم سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة، عن الشيخ علي بن عبد الجليل الرازي، عن شرف الدين الحسن بن علي، عن سديد الدين علي بن الحسن، عن عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري، عن الحسين بن علي، عن الحاج مسموسم (سموسم)، عن أبي الفتح نورخان عبد الواحد الأصفهاني، عن عبد الواحد بن راشد الشيرازي، عن أبي الحسن الهمداني، عن علي بن محمد بن سعيد البصري، عن أبيه، عن خلف بن عبد الله الصنعاني، عن حميد الطوسي، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله...) (بحار الأنوار ٩٥: ٣٩٥)، وقريب منه جدّاً ما جاء في قسم الإجازات من (بحار الأنوار ١٠٤: ١٢٣ ـ ١٢٥).

وعن ابن طاووس والعلامة المجلسي نقل سائر العلماء، مثل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، في كتاب (هداية الأمّة ٣: ٣١٣)، وآل عصفور في كتاب (سداد العباد: ١٣١).

كما أشار العلامة التستري إلى إرسال ما عند ابن طاووس وكون سند العلامة الحلي غير شيعي، وذلك في كتابه (النجعة في شرح اللمعة ٣: ١٠٣).

ونحن لو لاحظنا سنجد أن علي بن محمد بن سعيد البصري ومن فوقه وصولاً إلى رسول الله هو السند عينه الموجود في كتب أهل السنّة، ممّا يعني أنّ هذا الحديث أخذ على الأرجح من الكتب السنيّة، وليس له طريق شيعي مستقلّ، فقارن ما تقدّم من نصوص أهل السنّة بهذا السند تجد صدق ذلك.

ولو تأملنا السند سنجد أنّ الكثير من رواته مجاهيل لا ذكر لهم، ولا توثيقات، بل لا اسم لكثير منهم في كتب الرجال عند الشيعة أيضاً، فضلاً عن السنّة كما تقدّم، فهذه الصلاة غير ثابتة بسند أو بمصدر معتبر، ولم ينقلها العلماء ـ الشيعة والسنّة ـ في كتبهم الحديثية المعتمدة، كما لم يدرجها المتقدّمون في كتب العبادات والأعمال والمندوبات والمستحبّات، كما لم يدرجها الفقهاء الشيعة أيضاً في كتبهم الفقهية إلا هنا وهناك مؤخّراً، وهذا كلّه يضاعف من وهنها السندي، وعدم ثبوتها.

وأمّا جريان سيرة السلف عليها فلا دليل عليه، إذ نسأل عن هذا الدليل، فهل ترتقي هذه السيرة ـ لو كانت ـ لأكثر من قرن أو قرنين؟! ولعلّه لهذا كلّه لا تجد لهذه الصلاة ذكراً في كتب العلماء غالباً إلى يومنا هذا، والغريب أنّ السنّة هجروا هذه الصلاة التي ولدت بينهم، فيما بدأ الإقبال الشيعي عليها مؤخّراً.

وعليه، فصلاة الرغائب لم تثبت بوجه شرعي معتبر، نعم، من يأخذ بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، ويرى شمولها لما هو من أسانيد أهل السنّة أمكنه الأخذ بهذه الصلاة، وإلا أتى بها برجاء المطلوبية لو كان لابدّ أن يأتي بها، وإن كان الأفضل للإنسان المؤمن وللمجتمع الإيماني عامّة أن يسعوا دوماً للقيام وتفضيل المستحبّات الثابت استحبابها على غيرها ممّا هو ضعيف أو لم يثبت بطرق علميّة صحيحة. والعلم عند الله.

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

٤٨٧. هل يصمد المشروع الإسلامي اليوم أمام التحديات المعاصرة؟

السؤال: ما هو رأيك بالمشروع الإسلامي من حيث القوّة؟ وهل يصمد أمام التحدّيات المعاصرة؟ وبرأيك ما هي أهم الأساليب التي يمكن أن نقوم بها لأجل عمليّة التغيير؟

● هذه الأسئلة كبيرة وتحتاج لكلام كثير، وغالباً ما تكون الأجوبة المختصرة فيها موهمةً وتفسَّر بتفاسير غير صحيحة، كما أنّ هذه الأسئلة لا يتناسب الحديث فيها مع جوابٍ عن سؤال.

لكن ـ وباختصار بالغ ـ يبدو لي أنّ المشروع الإسلامي من حيث مواجهة الآخر قد حقّق منجزات كبيرة، وقد شهد تقدّماً عظيماً. وأمّا من حيث بناء الذات الفردية والجماعيّة وبناء المؤسّسات وقيامة مشروع داخلي، فرغم النجاحات الكثيرة المختلفة فيه، والتي أجد أنّ إنكارها مكابرة، غير أنّه ما يزال ينقصه الكثير، بل هو في بعض زواياه ما يزال بدائيّاً جدّاً، ويفكّر بطريقة بدائيّة، ويحتاج للكثير من التغييرات الجذرية للخروج من الحال التي هو فيها. والمقلق هو أنّ المناخ المعاصر خلال العقد الأخير بات يحول دون الاستمرار في مشاريع التقدّم الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي، وبتنا نجد أنفسنا مضطرين مرّةً اخرى لإعادة طرح ما طرح قبل نصف قرن والجدل حوله. أكتفي بهذا القدر

وللتفصيل مجالات أخر إن شاء الله.

٤٨٨. مفارقة الإسلام دين رحمة وهو يقتل ويسبي النساء ويستعبد!

✍ السؤال: تردنا شيخنا العزيز أسئلة كهذه، فكيف تردّ عليها؟ كيف نتعاطى معها؟ ما هو جوابها؟ وهذا سؤالٌ منها: (اليوم منشوري بسيط جداً، وهو سؤال افتراضي للذين يؤمنون بأنّ الإسلام دين رحمة.. وسؤالي هو: لو غزا البوذيون دياركم أيها المسلمون، واحتلّوا أرضكم بالقوّة، وشرطوا عليكم، وقالو لكم: إمّا أن تكونوا بوذيّين وأن تشهدوا الشهادتين أمامنا، وهما: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ بوذا رسول الله، أو تدفعوا الجزية لنا، أو نقاتلكم، ثم بعد ذلك نأخذ نساءكم جواري لنا لنضعهنّ في أحضان البوذيّين، ونبيعهنّ في أسواق الرقيق كما تباع الأغنام، ثمّ نأخذ فتيانكم عبيداً لنا نفعل بهم ما نشاء، وإذا قلتم لهم لماذا تفعلون بنا ذلك، فسوف يقولون لكم: إنّ رسولنا بوذا صلّى الله عليه وسلّم قال لنا: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأنّ بوذا رسول الله، فمن قالها عصم ماله ودمه عنّي) حديث متفق عليه. وأيضاً إنّ كتابنا وربّنا أمرانا أن نقاتل كلّ من لم يؤمن بأنّ بوذا رسول الله، وأنّ كتابنا المقدّس الذي نزل من قبل الله على نبيّنا بوذا صلّى الله عليه وسلّم قال: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)، وأنتم نعتبركم إما من الذين لا يؤمنون بالله أو أنّكم من أهل الكتاب. فسؤالي هنا: أيّها المسلمون، ماهو رأيكم في نبيّ الله بوذا، وفي كتاب بوذا المقدّس، وفي الإله بوذا؟ سؤالٌ أطرحه للذين يؤمنون بأنّ الدين الإسلامي دين رحمة، والذين يترضّون على قادة

الفتوحات الإسلاميّة، وأرجو من كلّ من قرأ هذا المنشور أن يجيب على أسئلتي، وإن لم يجب على أسئلتي الافتراضيّة هذه، فأعتقد أنّه فيه شيء من النفاق، وأنا أنتظر ضمائركم تتكلّم عن رأيها في إله بوذا، وفي كلام بوذا، وفي كتاب بوذا، وفي أتباع بوذا، وصلّى الله على سيدنا بوذا وعلى آله وأصحابه أجمعين. وشكراً لكم. أخوكم زرادشت النهرين)، كيف تعلّقون شيخنا؟

● يمكن لي أن أعلّق سريعاً بعدّة نقاط:

أولاً: هذا السؤال موجّه للذين يؤمنون بالجهاد الابتدائي الدعوي، وهم مشهور الفقهاء، فهم مسؤولون عن الجواب عن هذا السؤال، وأمّا بالنسبة لي شخصيّاً، فلا أؤمن بهذا الجهاد أساساً، بل أراه محرّماً شرعاً، ويقع على خلاف النصوص القرآنيّة، وقد كتبت في ذلك بحثين نُشرا في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠، و٤: ٢٨٧ ـ ٣٣٥)، وهما في حوالي مائتي صفحة. وكلّ ما فهمه الفقهاء بوصفه شرعنةً لهذا الجهاد رأيتُه غير دالّ، بل رأيت النصوص القرآنية على عكسه، فبالنسبة لي شخصيّاً، وكذلك لجمع من العلماء، يكون الإسلام دين رحمة على معايير الناقد هنا، إذ ليست فيه مثل هذه الأمور.

ثانياً: إنّ هذا النوع من النقد الساخر الذي بات واسع الانتشار، لا أعتقد بأنّه يوصل إلى حقيقة، فإنّ الآخرين بإمكانهم استخدام هذا النوع من النقد الساخر حتى في أكثر القوانين العالمية إنسانيّةً اليوم، فقانون الملكية الخاصّة الذي يجعل نصف ثروات الأرض ـ بحسب إحصاءات الغرب أنفسهم ـ بيد واحد في المائة من سكانها فقط، هو أظلم وأشرس وأبشع قانون عرفته الإنسانيّة، وهو القانون الذي تؤمن به جميع الدساتير والقوانين الوضعية والدينية، عدا الفكر الشيوعي،

ولو أردتُ أن أنسج مسرحيّةً تراجيديّة درامية حول مآسي هذا القانون الذي يطبّقه حتى الناقد الموقّر هنا لكان أبشع من الصورة التي قدّمها الناقد نفسه.

وحتى مفهوم تقسيم الأرض إلى أوطان صغيرة، والذي عليه تقوم قيامة العالم المتحضّر اليوم، هو قانونٌ ظالم جائر يضيّق من فرص تنقّل البشر على وجه الأرض، ومن حريّاتهم ومن حقوقهم في الانتفاع بالطبيعة أينما كانت؛ لأنها للإنسان كلّه.

إنّ التفكير بهذه الطريقة النقديّة لا ينفع أبداً، وليس بهذه الطريقة تبنى القوانين والحقوق، وإنما بدراسة المبرّرات الموضوعية ورصدها وتأصيل الحقوق وفقاً لنظريّة فلسفية وعلميّة، فلماذا في فرنسا ـ وهي البلد الأكثر تحرّراً في العالم ـ لا يُسمح قانونياً بكشف العورة في الشارع، بل حتى بكشف المرأة لثدييها فيه، ويجرّم مالياً من يفعل ذلك، مع أنّ ذلك نقضٌ لحقوق الناس وحريّاتها؟! ولماذا لم نسج مأساةً تراجيدية تتعاطف مع الشباب الراغبين في التعرّي في شوارع باريس؟! والقانون الفرنسي بالمناسبة يجرّم كلّ ظهور جنسي في الشوارع عدا الأماكن المخصّصة لذلك أو برخصة استثنائية من الدولة أو البلدية. وحتى محاربة المخدّرات هي ليست إلا ظلماً وقهراً، فلماذا يُسجن ويحارَب ويضيّق على عشرات الملايين في العالم من مدمني المخدرات، أليس من حقّهم العيش كما يشاؤون؟! وإذا كان في ذلك ضرراً عليهم فما شأني أنا؟! وهل أنا بالوصيّ على الناس؟! فليضرّوا أنفسهم ويهلكوها، فهذا شأن البشر، وكلّ مسؤول عن فعله، فكم من معاناة عاشها مدمنو المخدرات بسبب تضييق القوانين العالمية والمحليّة عليهم؟ لو أردنا نسج صورة تراجيدية لأمكن التعاطف معهم، بل مع الذين ينتحرون أو حتى ينظّمون جلسات انتحار جماعي!

إذن، بهذه الطريقة لا يمكن سنّ القوانين، ولا بالعواطف ولا بالرومانسيّة التي تأكل عقول العرب الطامحين للأمان والحبّ والاستقرار نفسيّاً بسبب معاناتهم السياسية والاجتماعية اليوم. إنّما تسنّ القوانين وتحاكَم وتُنتقد بدراسة مبرّراتها الموضوعيّة، فإذا كانت مبرّرةً موضوعيّاً فهي مشروعة ولو كانت قاسية تراجيدياً، ولو كانت غير رومانسية. ولو أراد مقنّنو القوانين في العالم أن يسيروا خلف العواطف والرومانسيّة فقط لكنّا اليوم في كارثة.

لا أقصد بما قلت تبرير أيّ طرح أو قانون أو تشريع.. أبداً، بل القصد أنّ النقد أو التبرير لا يقومان على هذه الآلية العاطفيّة في دراسة الأمور فقط من جهة واحدة، فالسجّان والشرطيّ والقاضي والمدّعي العام أو وكيله والجندي وغيرهم يمارسون فعلاً صحيحاً، ولو كان غير رومانسيّ أو عاطفي للوهلة الأولى؛ إذ الحياة لا تُدار بالعاطفة والحبّ فقط، وإنّما تحتاج لرؤى أخرى أيضاً مع الحبّ والعاطفة.

ثالثاً: إنّ التفكير الديني ينطلق من زوايا ومنطلقات تختلف تماماً عن تفكير الناقدين هنا، وأرى أنّ الناقدين يحمّلون خلفياتهم الفكريّة على الفكر الديني الذي يختلف معهم في هذه الخلفيّات، فالناقد يرى الضرر والإضرار مفهومان ماديّان دنيويان، فلو أراد شخص أن يُدمن على المخدرات أو يروّجها اعتُبر مضرّاً بنفسه وبالمجتمع، ومن هنا برّر القانون وبرّرت السلطة لنفسها منعه من ذلك، لكنّ العقل العلماني الوضعي لا يؤمن بشيء اسمه الضرر الأخروي، ولأنّه لا يؤمن بذلك اعتبر أنّ العقل الديني متعسّف، وكان من المفترض أن يقول: إنّ العقل الديني له مبرّره في هذا الفعل، وهذا التبرير معقول على أصوله الفكرية، لكن حيث نحن نختلف مع هذه الأصول الفكريّة للعقل الديني لهذا

لا نرى تبريره صحيحاً.

فالعقل الديني هنا يقول بأنّ الشرك ظلمٌ ومفسدة وضرر على الإنسان وعلى حياة المجتمع العالمي، تماماً كما ترى أنت أنّ المخدّرات ضررٌ على البشريّة. ومن حقّك أن تناقش الفكر الديني في كون الشرك ضرراً، وتقول لهم: أنا لا أؤمن بأنّه ضرر؛ لأنّني لا أؤمن بالآخرة أساساً مثلاً، لكن هم يقولون لك بأنّنا حيث نؤمن بذلك نمارس فعل التقنين على أساس ما نراه ضرراً، فالمخدّرات قد تجد اليوم من يدافع عن وجودها، ومع ذلك فالقانون لا يعير بالاً لمن ينظّر لصلاح تناول المخدرات؛ لأنّ القانون رأى بنظرته الخاصّة أنّها ضررٌ وطبّق ما رآه. والفكرُ الديني يفعل الشيء نفسه، فهو يقول بأنّ الكفر ضرر، إذ يفضي بالناس وبالأجيال إلى النار، وعليّ أن أواجهه، بفرض سيطرتي على بلاده، والحدّ من نفوذه وانتشاره، والأخذ برجال ونساء تلك البلدان لكي يعيشوا في بيوت المسلمين، فيؤثّر العيش عليهم فيسلموا، وينتفعوا بذلك كما حصل في التاريخ الإسلامي.

نعم، من حقّك أن تناقش في ضرريّة الكفر، ومن حقّك أن تناقش في وجود الآخرة أساساً، ومن حقّك أن تناقش في وجود ضرر أعظم لو استخدمنا هذا الأسلوب في مواجهة ضرر الكفر، لكن أن تقوم بمناقشة المسلم الذي يؤمن بالجهاد الابتدائي بالطريقة العاطفية هذه، فسوف تكون كمن يناقش الطبيب في عدم رحمته عندما يقوم بشقّ بطن المريض في عمليةٍ جراحيّة كبيرة.

ما أريده هو تركيزٌ علميٌّ على مركز النقاش، وليس تصحيحَ فكرة الجهاد الابتدائي، فأنا لا أؤمن بها أساساً، وأحتمل أنّها جاءت لاحقاً في التراث الإسلامي لتبرير ما فعله المسلمون الأوائل وشرعنته، لكن عندما أريد أن أكون

إنساناً علميّاً في مناقشاتي، فعليّ أن أسلك الطريق الصحيح، وإلا فسوف يناقشني من يدعو لانتشار المخدرات بنفس الطريقة، وسيقول لي بأنّ اعتقادكم أنتم بضررها شأنكم، ولكنّني لست بمعتقد، وبهذه الطريقة فإنّ الأقليّات سوف تكون مظلومة دائماً.

أرجو التأنّي في قراءة ما أقول كي نضع حواراتنا على سكّة صحيحة وعلميّة، وليس على طريقة صحفيّة أو بأسلوب التهويل الإعلامي الذي يستخدمه المتديّنون وعلماء الدين كما يستخدمه الملحدون وبعض الكتاب والمثقفين أو بعض الناقدين على السواء، فقد بات مرضاً عضالاً في حواراتنا العلمية اليوم.

٤٨٩. هل يصحّ توصيف الأنبياء والأئمة بالفلاسفة؟

السؤال: في مقال لأحد المؤمنين، انتشر في أحد برامج التواصل (الواتس أب) عن يوم التاسع من ربيع الأوّل، وما يحدث فيه عند بعض المؤمنين من ممارسات مخالفة للأخلاق، بحجّة فرحة الزهراء عليها السلام ـ ولا أعلم حقيقةً ما نوع الفرح الذي يشارك فيه عوام الناس الزهراء عليها السلام ـ وردت فيه عبارة للكاتب عن أنّنا أمّة تنتمي لأمير المؤمنين عليه السلام بهذا النصّ: «كيف لا، وهذه الطائفة تنتسب إلى الإمام العظيم والحاكم العادل وفيلسوف عصره علي بن أبي طالب عليه السلام». النقطة المطروحة هي أنّه في أحد ردود القرّاء على هذا المقال، هوجم الكاتب لأنّه وصف أمير المؤمنين بالفيلسوف، وأنه لا يليق أن يُنعت أمير المؤمنين بالفيلسوف؛ بحجّة أنّ هذا الوصف وأمثاله رفضه القرآن، ولم يرد عن الرسول في وصف الأئمة عليهم السلام. السؤال: هل أخطأ الكاتب بوصف أمير المؤمنين عليه السلام بالفيلسوف العظيم؟

● لعلّ الحقّ مع الطرفين، وسأبني كلامي على نقلكم أعلاه، وذلك:

١ ـ لم أفهم ما هي الآية التي رفضت وصف الأنبياء والأئمّة بالفلاسفة حتى يحتجّ بها، فلعلّ الناقد يريد شيئاً آخر لم أبلغه بعلمي أو بنظري القاصر، إذ أين رفض القرآن هذه الأوصاف؟

٢ ـ إنّ عدم توصيف الإمام عليّ عليه السلام بوصفٍ في لسان الكتاب والسنّة لا يعني عدم لياقة توصيفه به أو حرمة ذلك، فنحن الآن نقول بأنّ الحسين رائد الأحرار ومعلّم الإنسانيّة ومُلهم الثوار، مع أنّ هذا الوصف بهذه التعابير ربما لم يرد في الكتاب ولا في السنّة، فعدم الورود في الكتاب ولا في السنّة ليس دليلاً على رفض هذا التوصيف أو ذاك، بل لابد من إثبات أنّ هذا التوصيف أو ذاك ورد النهي عنه أو مرجوحيّته في الكتاب والسنّة بحقّ مثل هؤلاء الكبار صلوات الله عليهم، وإلا فلا يقول أحدٌ من الفقهاء بأنّ أوصاف الأنبياء والأئمة توقيفيّة.

٣ ـ لعلّ مقصود الناقد أنّ تعبير الفيلسوف ينسبق عادةً إلى أولئك الذين بحثوا عقليّاً في الأمور الوجودية والمعرفيّة، وأنّهم أخطأوا وأصابوا، فيما الأنبياء والأئمة شخصيّات أرقى من وصف الفيلسوف، فهم يعرفون الحقّ بالاتصال بالله تعالى، وأين هذا من مثل حال الفلاسفة؟! كما أنّ نفوسهم أكمل من نفوس الفلاسفة على المستوى الروحي والأخلاقي، كيف وبعض الفلاسفة ملاحدة أو مشركون، فلعلّه أراد أن يشير إلى أنّ التوصيف بالفيلسوف أقلّ من مستوى أهل البيت عليهم السلام، فعلومهم ونفوسهم أرقى من علوم الفلاسفة ونفوسهم وآفاقهم. كما ولعلّ للناقد موقفاً سلبيّاً مسبقاً من الفلسفة، كما هو رأي بعض العلماء، لهذا اعتبر أنّ توصيف الإمام علي عليه السلام بها هو توصيفٌ سلبي.

٤ ـ إنّ الكاتب لعلّه أيضاً لم يقصد الإهانة، بل نطمئنّ لعدم قصده لها، وإنّما أتى بتعبير الفيلسوف بوصفه تعبيراً مادحاً في الثقافة المعاصرة، فالفيلسوف هو الباحث والمحبّ للحكمة، وهو الطالب للحقّ، وهو الذي يحكّم العقل ويرجع للمنطق، ويحتكم للحجّة والدليل، وهذه أوصاف تصدق في أهل البيت عليهم السلام بأرقى أشكالها، وهي أوصاف مدح وليست أوصاف ذمّ.

وبهذا أعتقد أنّ الجهة التي استفزّت الناقد الكريم تختلف عن الجهة التي دفعت الكاتب الموقّر لهذا التعبير، وعلينا أن نُحسن الظنّ ببعضنا، ونحمل بعضنا على الأحسن، ونلتمس لبعضنا العذر، فلا توصيف الكاتب بالأمر السيّء، ولا نقد الناقد، ما دام كلّ واحدٍ منهما قد اتخذ موقعاً مختلفاً في قراءة الأمور، والمسألة تابعة للمضمون الذي يفهمه جمهور المتلقّين للمقال عن هذه الكلمة فهماً عرفيّاً وثقافيّاً، وما يعطيه السياق من مدحٍ أو ذمّ.

٤٩٠ـ النقد العلماني للفكر الديني بأنّه مثالي أخلاقي غير واقعي وغير قابل للتطبيق

السؤال: عندما أناقش بعض العلمانيّين عن القيم والأخلاقيّات وضرورة سيادتها في سياستنا واقتصادنا ومجتمعنا، يأتيني الجواب فوراً أن لا أتحدّث عن المثاليّات، وأنّنا لم نرَ منذ نشوء الحضارات وإلى يومك هذا ما تتحدّث عنه إلا أفراداً معدودين، تلبّسوا بهذه المثاليات، وحتى من الإسلاميين الذين يتحدّثون دائماً عن أمور مثاليّة هم لا يستطيعون الالتزام والوفاء لها.. فما هو رأيكم؟

● هناك نوعان من الأهداف التي يتجه الإنسان نحوها:

النوع الأوّل: الأهداف الاستراتيجية المثالية العليا، وهي الأهداف بعيدة

المدى والتي يدرك الإنسان أنّها من الصعب أن تحصل في المنظور القريب، لكنّه يضطر لوضعها نصب عينيه كي يحدّد مساره الذي يتجه فيه حتى لو كان يعلم بأنّ تحقيق هذه الأهداف غير متيسّر في مرأى النظر.

وقيمة هذا النوع من الأهداف:

١ ـ أنّها توجّه مسار الإنسان، فعندما نقول مثلاً: نحن نهدف إلى بناء مجتمع صالح يتعاون فيه الناس ويحبّون بعضهم، أو نهدف على المستوى الفردي أن نتمثّل شخصيّة الأنبياء والأولياء، فهذا لا يعني أنّنا نفترض إمكانيّة تحقّق هذا الأمر بالضرورة، فنحن نعرف أنّه لن نتمكّن من هذا، وأنّه لم يتمكّن أحدٌ على مرّ التاريخ من تحقيق مجتمع إنساني عام مثالي بهذه الطريقة، لكن مع ذلك نحن نجد أنّ حضور هذا المفهوم في وعينا ضروريٌ جدّاً، والسبب هو أنّ هذه المقولات (المثالية) تعبّر عن جهة مسيرنا وليس عن إمكانات المسير بالضرورة، فعندما تقف على مفترق طرق فإنّك تختار أحد الطريقين، وبذلك تكون قد حدّدت جهة مسيرتك، وهذا غير أنّك تملك إمكانات السير إلى نهاية هذا الطريق.

٢ ـ كما أنّ قيمة المثل العليا والأهداف بعيدة المدى تكمن أيضاً في تخفيف حدّة النماذج البديلة، فعندما أتحدّث دوماً عن مجتمع مثالي وأصبو لهدف لا ترتفع النجوم عليه، وأستحضر القيم المثالية الأخلاقية دوماً، فذلك لأنّني حتى لو لم أتمكّن من تحقيقها كاملةً في حياتي أو في مجتمعي، لكنّ استحضارها يعيق هيمنة البدائل المفترضة لها، أي إنّه يخفّف من القيم غير الأخلاقية التي يمكن أن تسود. ولهذا نحن نجد كلّ التيارات الفكريّة تدعو لقيم أخلاقيّة بما فيها أشدّ التيارات براغماتيةً، فهؤلاء ليسوا كما نتصوّر من أنّهم نفعيّون لا يؤمنون بأيّ قيمة أخلاقيّة (مهما كان المبرّر الفلسفي لهذه القيمة الأخلاقية أو تلك عندهم)، فإنّ العدالة

الاجتماعية قيمة أخلاقية تزعم البراغماتية أنّها تحقّقها عبر دفع كلّ شخص لتحقيق مصالح نفسه، فهناك قيمة أخلاقية أيضاً تتجه إليها هذه التيارات.

بل لاحظوا الدستور الذي يملكه كلّ بلد ـ تقريباً ـ من بلدان العالم اليوم، إنّكم ستجدون فيه مجموعة من البنود ذات الطابع الأخلاقي العام التي نعرف جميعاً أنّها لم تتحقّق في أيّ بلد من بلدان العالم بصورتها المثالية. والسبب في هذا كلّه هو أنّ الفطرة الإنسانية أو البُنية الأخلاقية الإنسانية لا تستطيع العيش دون قيم أخلاقيّة رغم أنّها ترى أنّ هذه القيم من البعيد تحقّق أنموذجها الكامل، لكنّ تخيل الأنموذج الكامل يبقى ضرورة للسعي لتمثله قدر الإمكان، ومنع النماذج البديلة من الهيمنة.

ما أريد أن أؤكّده هو أنّ القيم الخلقية العليا التي نجد شبه استحالة عمليّة تاريخياً في تحقّقها كاملةً في حياة البشر، لا تكمن ضرورتها في فرص تحقّقها بنحو الكمال والتمام، بل تكمن في وجودها، من حيث تحديدها جهة سير العقل الإنساني والضمير من جهة، وحيلولتها بدرجة جيّدة دون حلول البدائل غير الأخلاقية وهيمنتها على المجتمع من جهة ثانية، وإبقاء الضمير الإنساني حيّاً لكي يساعد بقاؤه على تحقيق أعلى درجة ممكنة من الاقتراب للأنموذج المثالي، فكسل الضمير أو نومه أو شعوره بأنّه لا يُطلب منه شيء بعدُ يشكّل خطراً على سلامة الحياة الأخلاقية في المجتمع والفرد معاً.

النوع الثاني: الأهداف المرحليّة المنظورة، وهي الأهداف التي يضعها الإنسان أمامه وتتسم بطابع: ١ ـ التحديد الزماني. ٢ ـ التحديد المكاني. ٣ ـ التحديد في الإطار المستهدف. ٤ ـ النجاح التامّ هو هدف هنا.

وهذا النوع من الأهداف يخضع لمعايير مختلفة أهمّها:

١ ـ وجود إمكانات لتحقّقه.

٢ ـ وجود مقياس يمكن على أساسه تحديد درجة النجاح وعدمه (إمكان الاختبار).

وعلى هذا الأساس، فعندما أضع هذا النوع من الأهداف أمامي، فيجب أن تكون محدّدةً واضحةً ممكنةً مقدورةً يمكن اختبار النجاح أو عدمه فيها ضمن إطار زمكاني واضح ومنظور. أمّا إذا استخدمنا في هذا النوع من الأهداف ما يتعالى عن هذه الأمور فسوف تكون الفوضى.

تصوّروا أنّ شخصاً يريد أن يفتح مؤسّسةً تجارية للربح، وأنّه لا يضع دراسةً لإمكاناته والفرص المتاحة أمامه والمدد الزمنية لعمله كي ينتج ربحاً، والفضاء التجاري الذي يريد الاشتغال عليه ونحو ذلك، ثم يقوم بممارسة التجارة قاصداً الربح دون أيّ دراسة ميدانية عملانية تخضع للاختبار تجعل من فتحه لهذه المؤسّسة أمراً معقولاً وممكن الربح، إنّ هذا الشخص غير عملاني وغير واقعي، فهو يضع هدفاً عاماً اسمه الربح لكنّه لا يخضعه لأيّ تخطيط ميداني محدّد الزمان والمكان والفرص والإمكانات والأحوال، ومن الطبيعي أنّ نجاحه سوف يكون خاضعاً للصدفة النسبيّة، وأنّ فرص التعثّر سوف تكون أكبر.

بالعودة إلى سؤالكم، ما هي مشكلة الإسلاميّين أو المتديّنين في القضيّة الأخلاقيّة؟ بل ما هي مشكلة الدين أساساً في هذا المضمار، وهو المتهم بمثاليّته الحالمة؟

إنّني أعتقد أنّ المشكلة هي وضع أهداف من النوع الأوّل بوصفها أهدافاً من النوع الثاني وبالعكس، أيّ الخلط بين الأهداف، فبعض ما هو هدف مثالي بعيد المدى يحدّد جهة سيرنا ويضبط إيقاعه بدرجةٍ ما.. نضعه هدفاً مرحلياً عملانياً

أو بالعكس، وفي هذه الحال ستجد أنّ الإسلامي (وأقصد به الذي يتخذ الإسلام منهجاً في الحياة) رجلٌ مثالي غير واقعي؛ لأنّه لا يقرأ الأمور بواقعيّة، فهو يريد تحقيق مجتمع عادل وصالح ومثالي بوصف ذلك هدفاً مرحلياً كأنّه يفترض أنّه سيتحقّق خلال عقد من الزمن مثلاً، مع أنّ هذا الشعار هو شعار ما فوق عملي، بمعنى هو يغطّي مسار عملك لكنّه ليس هو الغرض المباشر للأعمال الخاضعة لإطار الزمان والمكان، وعندما يبتعد الإسلامي عن حساب المصالح والمفاسد وحساب الإمكانات والفرص سيكون مثالياً بالمعنى السلبي للمثاليّة؛ لأنّه يغرق في القيم المثالية العامّة التي لا تخضع لهذا المنطق

والعكس صحيحٌ تماماً، عندما نجد الإسلامي يغرق في المصالح والمفاسد متناسياً القيم التي تحدّد جهة سيره وتصوّب عمله أخلاقيّاً، ففي هذه الحال لن يختلف أبداً عن الآخرين من الذين يتّهمهم بالوصوليّة والانتهازية والفساد.

المطلوب منّا هو التمييز دوماً في وعينا وثقافتنا بين القيم الأخلاقية بوصفها مؤشرات للمسير وبين الأهداف المرحلية بوصفها نقاطاً نريد في مدّة زمنية الوصول إليها، فإذا ميّزنا بين هذين النوعين ولم نخلط بينهما في وعينا اليومي، أعتقد بأنّ كثيراً من الأمور سوف تتضح. ومن المطلوب أيضاً أن يكون في ثقافتنا هذان النوعان من الأهداف معاً، فكلّ فكر أو دين فيه نوعٌ واحد من هذه الأهداف أو لا يعترف إلا بنوع واحد منها فهو يعاني من مشكلة، فالفكر الذي لا توجد عنده أهداف مرحليّة عملانية مدروسة هو فكر مثالي غير واقعي ولا يسير في هدى منطق الطبيعة والأشياء ولا يأخذ بالأسباب ولا يدرس الموانع والعقبات، وكلّ فكر لا توجد عنده أهداف مثالية عليا يعيشها ويحياها في وجدانه وضميره وعقله، هو فكر قد يهدّد مصالح الإنسان عامّة ويدخل الحياة

في ثقافة التصارع والوحشية والعدوانيّة حيث يتسنّى له ذلك.

وكذلك الحال في الخطاب الإسلامي ـ السياسي أو غير السياسي ـ فعندما يَغرق بنفسه ويُغرق قاعدته الشعبية في لونٍ واحد من الأهداف فهو يخطأ ويرتبك، ولهذا ترى أنّ التيارات السياسية الدينية عندما تعيش النوع الأوّل من الأهداف في خطابها فهي تبني جيلاً غير واقعي، بل ومتصادم مع الحياة قد تنتهي به الأمور للعدوانيّة أو اليأس، وعندما تعيش فقط مع النوع الثاني من الأهداف فسوف تجدها مصلحيّة وصوليّةً انتهازيّة سلبيّة.

وأحبّ أن أشير أخيراً إلى مسألة لو تسمحون لي، وهي مؤاخذة على بعض نقّاد التجربة الدينية عموماً في العصر الحديث، وهي تجربة يمكن نقد الكثير من عناصرها بالتأكيد، لكنّني ألاحظ على بعض الناقدين أنّهم حائرون أحياناً في نقد التجربة الدينية، فعندما كانت التجربة الدينية تنطلق في بداياتها تعيش حالة من الأخلاقية الكبيرة كان هؤلاء ينتقدون التجربة الدينية في أنّها غير واقعيّة وأنّها غير مرنة، وأنّها لا تملك وعياً للمصالح والمفاسد، وأنّ منطقها هو منطق الثورة وليس منطق الدولة، فكانت تُتهم بالمثالية مقابل الواقعيّة بهذا المعنى.

وعندما دخلت التجربة الدينية الفضاء الذي كانوا يطالبون به وصارت تشتغل على حساب المصالح والمفاسد المتغيّرة في الزمان والمكان، بحيث صارت تغيّر مواقفها السياسيّة أو غيرها تبعاً لمتغيّرات الوضع المحيط، أخذ هؤلاء يأخذون عليها بأنّها صارت غير أخلاقيّة وبأنّها منفعيّة وصولية وبأنّها بعيدة عن القيم وبأنّه ليس لديها ثبات في مواقفها.

لست أريد تبرئة أحد ولا اتّهام آخرين، لكن في بعض الأحيان تجد بعض الأشخاص إذا كنت أخلاقياً قالوا عنك بأنّك ساذج ومثالي، وإذا صرت واقعيّاً

كما يريدون قالوا عنك بأنّك منفعي غير أخلاقي، وبأنّك تركت القيم الروحية والأخلاقية.. نعم الجمع بين الأمرين ضروريٌّ، أي المثالية والواقعية معاً، فمفتاح الحلّ في الجمع هذا والتوفيق.

٤٩١. دراسة كتاب (المكاسب) ضرورة؟ وكيف؟

السؤال: ما ضرورة دراسة كتاب المكاسب المحرّمة في الحوزات العلميّة من أجل الوصول إلى معرفة الاستنباط؟ وهل يغني ـ إن قلتم بضرورته ـ دراسة بعض موضوعاته كالبيع مثلاً أو الخيارات فحسب؟

● ضرورة دراسة مثل كتاب المكاسب في الحوزة العلمية تنبع من الحاجة لأن يتعرّف الطالب على مناهج وطرائق وآليات الاستدلال العليا قبل أن يواجه هذه الظاهرة في مرحلة البحث الخارج، فكتاب (اللمعة، مع الروضة) تفصله عن نوعيّة المحاضرات التي تُلقى في البحث الخارج فاصلة كبيرة، ولهذا فنحن بحاجة إلى مرحلة يتعرّف فيها الطالب على الفقه الإسلامي الاستدلالي القريب من نمط الاستدلال المعاصر ومستواه، لكي يذهب إلى مرحلة البحث الخارج غير متفاجئ من نمط البحوث وسعتها وشموليّتها ومستواها.

لكنّ هذا الأمر لا ينحصر بكتاب المكاسب، فيمكن فرض كتب أخرى أو مصنّفات أخرى توضع لهذا الغرض تفي به، ولو لم تكن هي كتاب المكاسب، لاسيما بعد وجود مشاكل على مستوى خصائص الكتاب التعليمي يواجهها كتاب المكاسب، أشرت لبعضها في دراستي المتواضعة حول مناهج الدراسات العليا في الحوزة العلمية وذلك في كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٩٣ ـ ٥٠٧).

وحيث إنّ كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري ليس كتاباً معدّاً للتدريس، بحيث كلّ فصل منه أو صفحة توضع لغاية وصول الطالب لهدف معين، وحيث إنّه كتاب كبير الحجم جدّاً، بحيث تأخذ دراسته في الحوزة العلمية وبشكل كامل ما لا يقل عن خمس إلى ست سنوات، لهذا فإنّ قناعتي هي أنّه من غير الضروري أن يُدرس كاملاً، وإنّما يدرس منه مقدارٌ يسمح للطالب بأن يتهيأ لمرحلة البحث الخارج، فدراسة كتاب البيع مثلاً تكفي، شرط أن يدرسه الطالب باهتمام وجدّية، ويصل إلى مرحلةٍ يشعر فيها بأنّ مستوى تفكيره بات قريباً من مستوى هذا الكتاب.

٤٩٢. أيّ منهج نتّبع في الإصلاح: المداراة أم الإفصاح؟

السؤال: حين يحار المرء بين بيان ما يعتقده صواباً والتصريح به وبين مجاراة من حوله ـ ولو يسيراً وفيما هو ممكن ـ بقصد الأخذ بأيديهم بدل الوقوع في مواجهة نتيجتها رفضك من البداية، خاصّة داخل البيت الشيعي، معتقداً أنّه أسلوب دعوة وخطاب على قدر عقولهم (ولعلّه يمكن تسميته بالتقية المداراتية المرحليّة المؤقتة)، كما هو حاصل من بعض الشيعة تجاه إخوتهم المسلمين السنّة، حين تكون في مثل هذا الموقع ماذا تختار؟ ما السبيل الشرعي الصحيح؟ لك محبّتي ودعائي.

● هذا السؤال ليس جديداً، بل هو القلق الذي كان يعيشه الكثيرون من الذين حوصروا داخل مجتمعاتهم. ما الذي ينبغي فعله في الحالات السيئة لا في الوضع الطبيعي؟ هل أستمرّ في قول ما أراه الحقّ والصواب، فيكثر أعدائي وخصومي، أم أمارس المداراة والمجاملات فأعيش بانتظار تغيّر الأمور التي

يفترض أنّها تنتظرني ـ كإنسانٍ عامل ـ لتتغيّر؟! هل أنتظر حتى يصبح لي نفوذ فأشرع بالتغيير، أم أشرع بالتغيير لكي أوفّق ليكون لمشروعي نفوذ؟!

أسئلة ـ وصدّقني أخي العزيز ـ محيّرة جدّاً في الواقع العملي، وكلا طرفيها شهدنا له تطبيقات مأساويّة. كثيرون انتظروا الظروف فماتوا دون عمل ولم تأتِ الظروف، وكثيرون حاربوا الظروف فأماتتهم في حسرةٍ وكمدٍ، فرحلوا دون نتيجة! معاناة بين قطبي العمل والنتيجة، بين قطبي الجدوى والعبثية، معاناة يعيشها الداعية والمصلح والناقد والعالم والعامل ما شئت فعبّر، ولكلّ خيار من الخيارين حججه الدينية والعقلانيّة.

بالنسبة لي لا أجد أنّ هناك جواباً مطلقاً لهذه التساؤلات، بل القضية متغيّرة بنفسها، تبعاً للمعطيات الزمنيّة، لكنّني ـ ومن فحوى تجربتي الشخصيّة وتجربة الكثيرين ممّن رأيت في حياتي، ومن فحوى قراءتي المتواضعة للواقع ـ أجد أنّ مرحلتنا لم تعد تتحمّل المداراة والسكوت، إلا في حالات محدودة جدّاً.

أعتقد أنّ إرضاء الواقع والجمهور والعامّة من الناس لا فائدة منه. إنّني أعمل ما فيه قناعتي، وأريد أن يعرفني الناس كما أنا، لا كما يحبّون أن يروني، فلست بحاجة لجمهور يهتف لي وهو في الحقيقة يهتف لشخص آخر تخيّلوه مكاني ولست أنا هو، لا أريد جمهوراً كبيراً يهتف لغيري وهو يهتف لي، بل أريد جمهوراً قليلاً يهتف لي بحقّ. إنّ الكاتب أو العالم أو المثقّف أو غير ذلك ليسوا مرشحي انتخابات حتى يهتمّوا بعدد الأصوات وعدد الناخبين لهم، وليس فوزهم بعدد الأصوات. ما يهمّ هو أن يُقال الحقّ حتى لو رفضه كلّ الناس، وحتى لو رفضوك لأجله. ما فائدة أن يكثر معجبو مشروعك ولا يكون بينهم منتمٍ حقيقي للمشروع؟! هؤلاء لن تجدهم إلا مصفّقين حيث لا تضحية وحيث

لا عمل.

أغلب أولئك الكبار الذين غيّروا التاريخ فكّروا بهذه الطريقة في البداية، ونحن نحترمهم الآن لأنّهم نجحوا وصاروا قوّة واقعيّة، ولو عشنا لحظات عُسرهم ومصابهم وشدّتهم لما كنّا معهم، راجعوا ما حصل معهم في تلك اللحظات، وكيف تعامل الآخرون ـ وحتى الحريصون عليهم ـ معهم، هل كانوا أقوياء أم ضعفاء بالحساب المادّي؟! هل كان محمد باقر الصدر قويّاً بالحساب المادي وهو يفدى كالكبش الذي جرّ إلى مذبحه جرّاً والكلّ ينظر إليه دون كلمة أو تعليق؟! هل هناك مصيبة ومأساة أعظم من هذه؟! لكنّها مرّت ونُسيت وساد منطق: قتل سيدُنا يزيد سيدَنا الحسين! هذه هي الحياة، وهذا هو منطقها، وهذا معنى مقولة الإمام الحسين عليه السلام: «الدين لعق على ألسنتهم».

ينتظرك الناس لتكسب المعركة ليقفوا معك، لكنّهم لن يشاركوا فيها ـ ولو للحظة واحدة ـ دون ضمانات في الربح، ودون ضمانات في عدم الخسارة، وكأنّه توجد معارك في الحياة من هذا النوع! وكأنّ الكبار الذين ربحوا جولاتهم لم يخسروا في البدايات ولم يكن لمواقفهم خصوم! منطق سوريالي غير واقعي أبداً، والعجب أنّ هؤلاء جميعاً يتحدّثون عن الإمام الحسين وكيف أنّه ليس المهم تحقيق منجزاتك بالبقاء، بل المنجز يتحقّق بالرحيل والشهادة والتضحية والخسارة المادية والثبات على المواقف المبدئية مهما كلّف الثمن! منطقٌ يريد أن يقنعك بأنّه يؤمن بالتغيير لكن عبر نهج السكوت واللاتغيير، مفارقات عجيبة رأيناها، تكشف تناقض ذواتنا وازدواجيّتها.

حسناً لو كان هذا الأسلوب غير صحيح، فأين أنت من التغيير؟! دعنا نرى منجزك التغييري بالأسلوب الصحيح! لست سوى واحد من التكريسيّين الذين

يسعون لبقاء الوضع على ما هو عليه، لكنّهم قد ينطقون بكلمات التجديد والتغيير والإصلاح عند الحاجة أو لاستمالة جمهور التجديد نفسه، فأين تجديدك وتغييرك؟ وماذا فعلت لتحسين الأوضاع التي تنتقدها ليل نهار في سرّك دون علانيتك؟! إذا كان نهج الآخرين خاطئاً فأين هو الأنموذج الذي قدّمته أنت؟! لسنا مع المتهوّرين لكن إذا مشينا خلف الدبلوماسيين فليدلّونا على مكان حقّقوا فيه منجزاً على هذا الصعيد. فالخميني والصدر وشريعتي ومطهري و.. كلّهم إمّا طردوا أو هوجموا أو كفّروا أو فسّقوا أو حورب أنصارهم أو شقّوا الصفوف، ونحن الآن نتنعّم بجهادهم ثم نلعن نهجهم الأوّل الذي أوصلنا إلى ما وصلنا إليه؟!

ألم يقرؤوا معاناة مطهري وما لاقاه حتى فرّ إلى طهران؟ ألم يقرؤوا معاناة الصدر الذي رحل والغصّة في حلقه ألماً وحزناً؟! إذا لم نعتبر هؤلاء من التكريسيّين لأنّنا نحسن الظنّ بهم، فلا أقلّ أنّهم لا يؤمنون بالتغيير حقيقةً، ولا يرون في واقعنا أيّ مشكلة! وهذا خلاف نظري نحترم وجهة نظرهم فيه، لكنّنا نختلف معهم.

يحدّثونك عن العالم المثقف الذي قرأ كذا وكذا من الكتب، والمطّلع على الفكر الشرقي والغربي، وأنا أصدّق ذلك رغم كوني بطيء التصديق بالقصص والحكايا، وقد رأيت بعيني نماذج من هؤلاء، لكن ما حاجتي لهذا العالم المثقف عندما يكون ما يظهر منه (وما هو إثباته وليس ثبوته حسب اصطلاح الأصوليين) لا يزيد عن أيّ عالم تقليدي لا يقوم بنشاط يُذكر؟ بالنسبة لي كمتديّن عادي ما أهميّة ثقافته لنفسه؟ بالنسبة لي ما يعنيني هو أين ثقافته؟ وأين هي انعكاساتها الفكرية والخطابيّة والتربوية والعلمية والثقافية والعمليّة؟ إنّ

ثقافته شأنٌ له، أمّا ما هو شأني فهو أن أراها.

أحد العلماء المشايخ الكرام الذين أجلّهم وأحترمهم جداً، وهو من أساتذة البحث الخارج في مدينة قم، موسوعةٌ مذهلة في الثقافة، وناقد لا حدود لنقده لوضعنا القائم، مع منهج محافظ وحريص في الوقت عينه، أُقرّ وأخضع وأعترف له بذلك، لكنّه حبيس بيته لا يفعل أيّ شيء على الإطلاق، وحتى لو قمت بمبادرة تجاهه لتخرجه فلن يقبل أبداً، ماذا تعنيني ثقافته؟ فبدل هذا الجلوس، لماذا لا أراه في ساحات الفكر اليوم، وفي الردّ على انتقادات اللادينيين، وفي الحضور والتثقيف الحوزوي لشبابنا كي نقيم جيلاً واعياً؟! مفارقات غريبة، والأغرب أنّها تظهر في المناخ الديني الذي لا يؤمن بقيمة الدنيا، ويؤمن بقيمة الامتثال للتكليف، ويؤمن بالتضحية والتفاني والإخلاص وغير ذلك، ويحارب المنفعيّة الغربية والوصولية المنافقة..

قد تقول بعد هذا كلّه: هل تقصدون شيخنا أن نستفزّ الواقع ونحطّم القيد ونهاجم بالنقد كلّ المقدسات الوهميّة؟

وأجيب: كلا، ما هذا قصدت، إنّما أقصد أن نقول ما نراه الحقّ بهدوء ودون خوف، فعندما تُسأل تجيب بالحقّ، وعندما تكتب تفصح عن الحقّ ولا تكتمه، وتقول قولاً غير مستفزّ بأسلوبه وطريقته، وتعالج ما تراه في مجتمعاتنا وفكرنا باطلاً وخطأً ضمن معايير الأولويّات في الموضوعات المطروحة كما تراها أنت، فمن صارت له حساسية من العلم والبحث الهادئ فهذا شأنه، وهذه مشكلته، وعلينا أن نروّضه على أن لا ننسجم مع طريقته وحساسيته المفرطة، بل نحن ننسجم مع الحقّ. ولا نسكت عن هذا الحقّ لأنّ زيداً ينزعج وقد يمارس ضغوطاً، أو عن ذاك الحقّ لأنّ عمرواً ينزعج وقد ينفعل، أو عن ذاك الحق لأنّ

بكراً لا يناسبه وهكذا.

وإذا كانت لبعضنا ظروف ضاغطة في هذا الملفّ أو ذاك، فلننوّع أدوارنا فيشتغلّ كلّ واحدٍ منّا على الموضوعات التي لا تضعه في ظروف قاسية وسلبيّة وحرجة، فيما يشتغل الآخر على الموضوعات الأخرى وهكذا. نعم أنا ضدّ الاستفزاز بمفهومه العقلائي، وضدّ أن نتكلّم بطريقة تثير الناس، وضدّ تصفية الحسابات الشخصيّة، وضدّ إرباك الساحة بالعنف اللفظي والتهجّم على الأشخاص، وأنا أقبل بالتمييز بين وسائل النشر والإعلام، فليس كلّ ما يعرف يقال، وليس كلّ ما ينشر على الورق يقال في الفضائيات، هذه كلّها من حيث المبدأ أمور مقبولة، أما اذا كانت الطريقة الهادئة والموضوعيّة والعلميّة تثير البعض (فيثوّر الناس) لأنّهم غير منسجمين مع الفكرة التي نراها نحن حقّاً، فهذه مشكلتهم هم، ولا يصحّ أن نسكت عن مشروعنا لأنهم يعانون مشكلة، بل علينا أن نروّضهم على أن يعتادوا على ذلك، وعلى أن يعتادوا على الإقرار بوجود من يختلف معهم في الرأي حتى في أكثر القضايا عاطفيّةً.

فلو بحثت في رواية وحلّلتها سنديّاً ومضمونيّاً بالطريقة العلمية الهادئة، وأثارهم ذلك فهذه مشكلتهم لا مشكلتي، وإذا طرحت نظريّة فقهية فأثارت الآخرين ولم يعجبهم مضمونها فهذه مشكلتهم، لاسيما عندما يكون ما يستفزّهم هو قائلها وليس مقولها، وعليهم أن يعتادوا على سماع هذه الأفكار، ومسؤوليتنا خلق مناخ الاختلاف الصحّي وتعدّد الآراء، وإذا انزعجوا منها فمن حقّهم الردّ العلمي والأخلاقي بأيّ طريقة كانا.

وأنتم لو راقبتم المسارات الزمنيّة سوف تجدون أنّ كثيراً من الأمور كان محرّماً طرحه قبل خمسة عقود من الزمان، وجاء من كسر القيد هنا وهناك، وحصلت

الفوضى، ثم اعتادوا، ففي البداية المفاهيم الجديدة تُحدث بلبلة، ليس في الدين فحسب، بل في كلّ العلوم هناك يسار ويمين، فمن يطرح الآن بعض محرّمات ما قبل خمسين سنة لا يواجه مشكلة؛ لأنّ هناك من عبّد الطريق قبله وفرض قواعد وتوازنات، وارجعوا إلى قائمة المحرّمات قبل عقود وقارنوا.

طبعاً، قناعتي هذه ليست قانوناً إطلاقيّاً عبر الزمان والمكان، بل هي قناعة تتصل باللحظة الحاضرة من تاريخنا في أغلب الموضوعات وليس كلّها. هذا ما أراه الأفضل، وإنّني أؤاخذ الكثير من الإصلاحيين ودعاة الوعي والبصيرة، لا سيما الإخوة الثوريين من تيارات عدّة، على سكوتهم، أو عدم تغطيتهم لمن يفصح ويتكلّم، لاسيما إذا كان منطلقاً في بعض الأحيان القليلة من معايير انتخابية وحسابات سياسيّة، وأرى أنّ الحقّ والدين تتبعهما السياسة ولا يتبعانها.

إنّني أعتقد أنّ الفكر الإسلامي يسير ـ تحت ضربات التيارات السلفية والتقليدية من جهة، والتيارات النقديّة المفرطة من جهة ثانية ـ نحو مكان مخيف، وإنّ سكوتنا عن الاثنين معاً سنُسأل عنه يوم القيامة، وأنا أخشى من أن نكون متّجهين إمّا نحو حقبة إخبارية سلفيّة إنغلاقيّة جديدة، أو نحو فراغ ديني وتلاشي إيماني عام، ربما لو سكتنا عنهما سنظلّ عقوداً من الزمن تحت وطأتهما.

المهم أن نقول الحقّ، ونعمل بالطرق العقلائيّة والهادئة، لا بالطرق النفاقية أو الملتوية، ولا بمنهج المجاملات، ولا بأسلوب العنف والمهاترات، ولا بالتراشق الإعلامي العام. والله الموفّق والمعين.

٤٩٣ـ بين يدي عاشوراء، ماذا علينا أن نفعل؟ وكيف نستفيد منها؟

السؤال: نحن في هذه الأيّام في انتظار عاشوراء الحرام، فما هو المفروض تحقّقه

من عاشوراء؟ وما هو المتحقّق حالياً؟ وجزيتم خيراً.

● نعيش اليوم في عصر نحتاج فيه بشدّة إلى كلّ مفهوم يمكنه أن ينهض بالأمّة، ولا يجوز لنا التفريط بأيّ مفهوم ناهض، فكلّ مفهوم من تراثنا له قدرة التأثير النهضوي فهو ضروري، وكلّ مفهوم معطّل له قدرة التثبيط وبث اليأس والخمول فهو ضارّ.

من هنا، وعندما ننظر إلى المناسبة العاشورائية السنوية نجد أنّ لديها قدرات كبيرة على تقديم مفاهيم نهضويّة تحتاجها الأمّة اليوم أيّما حاجة، ولعلّ من أجلى هذه المفاهيم ما يلي:

المفهوم الأوّل: مفهوم المفاصلة مع الظلم واللاشرعية، فإنّ هذه الثورة الحسينية يمكنها لو وظّفناها توظيفاً صحيحاً أن تمدّنا بمفهوم بالغ الأهميّة اليوم. إنّه المفاصلة مع اللاشرعية، هي تقول لي: لا يمكن أن أنضوي تحت لواء غير شرعي، يجب أن أبحث عن انتماء مشروع في قضاياي السياسية والاجتماعية وغيرها. لا يمكن أن أعيش المخالطة مع الظلم طالما كانت لديّ القدرة على الوقوف في وجهه بإعلان مقاومته والتبرّي منه، ولو لم أتمكّن من تغيير الواقع كلّه.

عندما يكون الحسين عليه السلام مستعدّاً لهجر الوطن (المدينة المنوّرة) لأجل رفض الخضوع لما هو غير شرعي، ولأجل تصويب الانتماءات، فهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون من واجبي أن أتقبّل النفي باختياري والهجرة عن موطني أو أسرتي أو عائلتي أو محيطي كخطوة حصريّة لإعلان مفاصلتي مع الانحراف الاجتماعي والسياسي. لهذا ستبدو مفارقة غريبة عجيبة الجمع بين الروح الحسينية وبين الرضا بالظلم واللاشرعيّة.

عندما نشارك اليوم في مجالس الحسين عليه السلام فعلينا أن نسأل أنفسنا ونحن نرجع إلى بيوتنا سؤالاً: أين أنا من قضايا الظلم اليوم في العالم؟ وما هي مساهماتي؟ ماذا فعلت ـ بحدود إمكاناتي ـ ضدّ ظلم الإنسان المستضعف، وضدّ الاحتلال، وضدّ الطبقية الجائرة، وضدّ ظلم الطفولة، وضدّ العدوان على المرأة، وضدّ سلب الحقوق، وضدّ استغلال السلطة والموقع، وضدّ تعمية الحقائق، وضدّ التجهيل، وضدّ الفساد المالي، و.. وأين أنا من الشعارات التي أطلقها الحسين عليه السلام؟

وفي هذا السياق يصبح الحسين قيمةً إسلاميّة عامّة يلتقي عليها جمهور المسلمين، لاسيما منهم من يؤمن ـ من حيث المبدأ ـ بثقافة الخروج أو الرفض مثل الإمامية والإسماعيلية والزيدية والإباضيّة والتيارات الجهادية (المعتدلة)، بل يصبح قيمة إنسانيّة تصل إلى اليسار الجديد في عصرنا الحاضر ولو كان خارج الاطار الديني، وبهذا نخرج حركة الإمام الحسين من أن تكون صراعاً شخصيّاً أو قبليّاً أو عشائريّاً أو أسريّاً أو طائفيّاً، لتصبح صراعاً دينيّاً إسلاميّاً إنسانيّاً أخلاقيّاً ضدّ كل انحراف في الداخل والخارج، مهما كان ثوبه.

المفهوم الثاني: مفهوم التضحية والشهادة، هذا المفهوم الذي يقدّم لي أولوية الأمّة على الفرد، وأولوية الإسلام على المسلم، وأولوية الوطن على الذات، شخصٌ بهذه المكانة يقدّم نفسه وأهل بيته قرابين لله تعالى في سبيل تصحيح مسارات أمّة، وفي سبيل الإصلاح الديني والاجتماعي والأخلاقي والمفاهيمي و.. يريد أن يقول لنا بأنّ كلّ شيء يمكن أن يرخص أمام القضايا الكبرى، والتي منها الأمّة نفسها ومصالحها العامّة.

مفاهيم من نوع التفاني والإيثار والتضحية والبذل والعطاء والشهامة ونكران

الذات كلّها يمكن أن نثوّرها في حدث بارز من هذا النوع، ليس على مستوى السرد القصصي لقصّة التفاني فقط، بل على مستوى الربط الواقعي بين القصّة بوصفها تاريخاً وبين المفهوم الأخلاقي والديني بوصفه قيمةً قائمة باستمرار في حياة الإنسان وحاجةً ملحّة.

إنّ استذكارك الحسين يعني استذكار هذه المجموعة المتماسكة من هذه القيم، وإعادة تظهيرها بصورة عصرية قادرة على تحريك الراكد من واقعنا وخلق نفوس عصاميّة يمكنها أن تزهد بكلّ شيء في سبيل القضايا الكبرى للأمّة والدين.

وكلامي هذا ليس تنظيراً في الهواء الطلق، بل لقد شهدنا واقعه في تجارب حقّقت نجاحات كبيرة مستعينةً بمفاهيم الثورة الحسينية، مثل أكثر من حركة جهادية ضدّ الاحتلال الإسرائيلي وضدّ الأنظمة الفاسدة. ماذا تعني لنا تلك الوصايا التي سمعناها أو قرأناها لشهداء الجهاد ضد الكيان الصهيوني الغاصب؟ ألم نسمع فيها دوماً اسم الحسين وزينب والأصحاب؟ هذا يعني أنّ الوعي الجهادي والاستشهادي صار مندمجاً بوعي التاريخ الحسيني، وأنّ أشخاصاً مثل الإمام الخميني والإمام محمد باقر الصدر والإمام موسى الصدر وغيرهم نجحوا في توظيف الثورة في خلق وعي واقعي زمني متواصل لها، فمفاهيمها لا تنفصل عن تضحياتنا اليومية، وعن الشهداء وعوائلهم الصامدة. ونحن مسؤولون عن ديمومة هذا الوعي وعدم تلاشيه.

المفهوم الثالث: فاعلية المرأة، فالحدث الزينبي وما حاطه من وقائع نسويّة هو بالتأكيد رسالة ضمنيّة للنصف الآخر من المجتمع أنّ بإمكانك أن يكون لك دور في اللحظات الحرجة على الأقلّ، فعندما أقدّم في المشهد التاريخي دور المرأة

في لحظات الانهيار بشكل معاكس تماماً للنواح والعويل، ليبدو وكأنّه عصامية غير عادية، تقف في وجه أكبر حكّام العصر ـ عنيت يزيد بن معاوية وغيره من رجالاته ـ فهذا يعني أنّ المرأة ليست وظيفتها في الحياة النوح على القتلى من الرجال، بل خلق الحدث في لحظات الحزن، الحدث الإعلامي والسياسي والاجتماعي.

هذا مفهوم بالغ التأثير اليوم يمكنه النهوض بالمرأة لتلعب دوراً في لحظات الشدّة، بدل أن نعلّمها النحيب واللطم على الوجه على ما افتقدت من أسرة وعيال. إنّ الثورة الحسينية هنا تعيد تظهير المشهد بصورة مختلفة، فقد كان من المتوقّع أن تنهار تلك المرأة (زينب) وكلّ من معها من نسوة وبنات، لكنّ الأمور وقعت بطريقة مختلفة تماماً، هذا يعني أنّ المرأة في عصرنا إذا أرادت أن تمثل الدور الزينبي فعليها في لحظات الشدّة التي تمرّ بها أمتنا اليوم أن تستنفر طاقاتها في رباطة جأش ليكون لها دورها في الفعل والتأثير، لا أن نطالبها بالسكوت والخضوع والجلوس في البيت لا دور لها في الوقوف بوجه الظلم والعدوان والاحتلال والاغتصاب للأرض والعرض والوطن والقيم والمفاهيم.

المفهوم الرابع: الشجاعة، ولا أقصد بالشجاعة تلك الصفة الفردية فقط بما لها من تطبيق محدود، بل أعني مواجهة أزمة الإرادة في الفرد والجماعة والأمّة، ففي كثير من الأحيان لا يواجه الفرد أو الأمّة أزمة معرفة؛ لأنّ الأمور واضحة، بل يواجه أزمة إرادة وأزمة شعور بالخمول اللامتناهي، إنّها أخلاقيات الهزيمة أو موت الضمير كما كان يسمّيها السيد محمد باقر الصدر، عندما تتغلغل في الأمّة تنهي أمرها إلى الأبد، فكلّ واحد يرصد مصالحه ويبني علاقاته تبعاً لها، وعندما تتشابك العلاقات يصعب عليه الفرار من قبضتها.

إنّ شجاعة الحسين وأصحابه وأهل بيته سلام الله عليهم تكمن في وجود إرادة وسط إحباط عام في الأمّة، هذا موضوع جادّ، الحديث عن خلق إرادة وسط مناخ إحباط وخمول وتكاسل عامّ شيء مهم للنهوض، وشيء ليس بسهلٍ أبداً، وهذا هو ما يقوم به المصلحون عبر التاريخ.

ألا يمكنني بهذه الثورة العظيمة أن أعيد إنتاج مفهوم الإرادة المقدّسة والحديث عن مكوّناته وكيفيات صنعه وتأثيراته ونتائجه وغير ذلك؟! بالتأكيد يمكن ولديّ الكثير من المواد التاريخية الخام في هذه الثورة التي تساعدني في توظيفها لهذا الغرض الشريف. هنا يظهر مفهوم «قلوبهم معك وسيوفهم عليك» أو مفهوم «قلوبهم معك وسيوفهم في أغمادها»، حيث تهيمن ثقافة التثبيط بلغات متعدّدة، يقولون لك: لا فائدة من العمل؟ أمّة لن يصلح أمرها؟ شعوبنا لن تستجيب؟ لن تجرّ سوى الويلات على نفسك والنقد والتجريح والهجوم والاعتداء.

هذه هي نفس الثقافة التي احتواها الحوار التاريخي بين الإمام الخميني وأحد العلماء البارزين رحمهما الله، وعلى أبعد تقدير يتكلّم المثبّطون بلسان الحرص على الحسين عليه السلام: لا تخرج فإنّك مقتول، لا تخرج فسوف يغدر بك أهل الكوفة، لا تخرج..

المفهوم الخامس: صدق الولاء أو السلامة الأخلاقية للانتماء، هذا موضوع ضروري جدّاً، فقد رأينا الكثير من الحركات الدينية وغير الدينية كيف عانت من النفعيين والوصوليين في صفوفها، ورأينا كيف يمكن للشخص الضعيف أن يحرف ولاءه من جهة إلى جهة ثانية تحت ضغط الواقع والمصالح الخاصّة.

إنّ تجربة أصحاب الحسين وأهل بيته عليهم السلام تعطي درساً رهيباً في

صدق الولاء، ليس بمعنى التضحية فقط، بل بمعنى أنّني عندما أنتمي لفكر أو عقيدة أو مدرسة أو تيار ما في الدين أو الاجتماع أو السياسة فإنّني صادق الولاء سليم الانتماء، وهذا يعني أنّني مخلص لهذا الاتّباع الواعي، ولست وصولياً أو متخلّياً في لحظة حسّاسة عن ولائي هذا. إنّ صناعة مجموعة مخلصة يبقى ضرورة عظيمة لقيامة أمّة ونهضة وكيان، فما لم تكن هناك مجموعة مخلصة صادقة فإنّ السواد الأعظم يمكن أن تضيع به السبل عبر تحريكه بأيدي المنافقين والوصوليين.

إنّ الحركة الإسلامية والنشاط الديني معنيٌّ اليوم بصنع الصدق في الولاء؛ لأنّ هذا الصدق الذي يقوم على مجموعة مفاهيم عقدية وإيمانية وأخلاقية وتربوية يمكن أن يشكّل ضمانة سلامة المسيرة وعدم انحرافها في المستقبل، وهو ما تستطيع السيرة الحسينية أن تساهم في زرعه في الثقافة الاجتماعية العامّة.

المفهوم السادس: الصبر وعدم استعجال النتائج، فكثير منّا لا يصبر للوصول إلى الهدف، وكم من مشروع أجهضناه لأنّنا لم نعطه الوقت الكافي والطبيعي لكي يُنتج ثماره، فحالنا حال مزارعٍ جاهل قطع أشجاره في الشتاء؛ لأنّها لم تثمر، ولم ينتظر إلى الربيع أو الصيف كي يرى الثمر الطيّب. نحن عجولون، نحرق المراحل ونستعجل النتائج وإلا أصبنا باليأس والإحباط، ونحسب أعمار الشعوب والأمم على عمر الفرد العادي، فالفرد العادي يحتاج لعشرين سنة حتى يصبح في عنفوان شبابه، لكنّ الأمم قد تحتاج أحياناً لخمسين أو سبعين سنة أو أكثر حتى تصل إلى هذه المرحلة.

إنّ ثورة الحسين عليه السلام تعلّمنا أنّ النتائج قد لا تكون في حياتك، بل قد تكون بعد رحيلك. إنّها تعلمنا أحياناً أنّ رحيلنا مقدّمة لتغيّر الأوضاع، وأنّ

ثورةً وقعت في ٦١هـ آتت ثمارها بعد عقود وما تزال. يقولون بأنّه عندما سئل الإمام الخميني: كيف يمكن لك أن تسقط الشاه؟ وهل لك بهذا طاقة وقوّة وفرصة ووقت وأنت في هذا العمر؟ قال بكلّ هدوء: إذا لم أوفّق فسيأتي الجيل اللاحق ليكمل المسيرة. هذا مفهوم بسيط لكنّه منتج وناهض، نحن العرب بالخصوص مصابون ـ كبني الإنسان ـ بالعجلة، نؤسّس مشروعاً ونريد نتائجه في الغد. نفكّر بطريقة التاجر الذي يربح في صفقة واحدة، ولا نفكّر بطريقة العامل الذي يربح بالتدريج.

هذه كلّها مفاهيم معطّلة ومعيقة للنهوض، ويمكن للسيرة الحسينية اليوم أن تساعدنا على تفتيت هذه المفاهيم من وعينا الاجتماعي، وخلق نفوس قويّة صابرة غير مستعجلة، تسير ببطء متواصل بدل أن تسير بعجلة متقطّعة. إنّ خطابات السيدة زينب فيها ما يشير إلى المستقبل، وأنّ القضية ليست في هذا النهار فقط، وإنّما في المستقبل الذي ننظر إليه بعيون أخرى.

المفهوم السابع: مفهوم الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستوى الاجتماعي والسياسي العام، كما جاء في خطبة الإمام الحسين عليه السلام التي حدّد فيها أهداف الثورة والخروج، وليس إبقاء الإصلاح في إطار الفرد، ولا حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إطار التدخّل لمنع أغنية يضعها سائق أجرة في سيارته أو شعر من مقدّم الرأس يظهر من امرأةٍ في الطريق.

إنّه تحويل مسارات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وثقافة مفهوم الإصلاح من الأبعاد الفردية إلى الأبعاد العامّة المجتمعيّة، إلى الإعلام والثقافة والتربية والتعليم والسياسة والاقتصاد والظلم الطبقي وسوء الاستهلاك وتبديد

الثروات وغير ذلك. لقد كان هذا هو الخلاف بين الإمام الحسين وبعض الصحابة في عصره. وعندما تفكّر الأمّة ـ بقواعدها ونخبها ـ بهذه الطريقة فيمكن لنا أن نتصوّر النهوض والبناء والقيامة، أمّا لو حصرنا الوظائف بالنمط الفردي وتخلّينا عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح العام في المجتمع، ودخلنا في نهج اللاأبالية فلن نتمكّن من الإمساك بزمام أمورنا يوماً.

المفهوم الثامن: مفهوم إنسانيّة الدين وإنسانيّة الحرب، وهو المفهوم الذي تجلّى في غير موقع في المسيرة الحسينية، في ثقافة العفو وقبول التوبة مع الرياحي، وفي ثقافة الماء وتوزيعه على الأعداء، في مقابل الثقافة غير الإنسانية التي انتهجها الخصوم، وهنا يمكن التركيز على تأثيرات الثقافة الإنسانية في الدين من خلال تأثيرها في الحرّ بن يزيد الرياحي وغيره.

إنّ لغة الحسين ولغة خصومه هي لغة الإنسان ولغة الوحش القابع في النفس الإنسانيّة، فأيّ مراجعة للنصوص من كلا الطرفين سوف تعطينا هذا الأمر، وقد جاء في الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام مخاطباً عمار بن أبي الأحوص: «أما علمت أنّ إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإنّ إمارتنا بالرفق والتألّف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغّبوا الناس في دينكم وفيما أنتم عليه» (الخصال: ٣٥٤ ـ ٣٥٥).

كم نحن بحاجة اليوم لما بات يسمّى بـ «إنقاد النزعة الإنسانية في الدين»، حيث بتنا نشهد تديّناً عدوانيّاً صدامياً لا يعرف الرحمة ولا الشفقة ولا المودّة ولا الرقّة، حريّ بنا أن نستخرج إنسانيّات الثورة الحسينية لنضيء عليها مقدّمةً لإحياء النزعة الإنسانيّة في حياتنا.

المفهوم التاسع: مفهوم القيادة الصالحة، حيث أراد الحسين عليه السلام فضح

زيف القيادة غير الصالحة ولو كان من حولها من ينسج لها التبريرات الدينية ويبايعها على السمع والطاعة. لقد رفض الحسين تبريراتهم، وقال لهم بأنّ مثل هذا الإنسان لا يمكن أن يتولّى منصب خلافة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

حركة الحسين تفرض عليّ النظر في زماني، ففي هذا العصر أيضاً يزيدٌ وحسين، وذلك عندما أؤمن باستمراريّة المفاهيم التي بعثت ثورة الحسين، وعَليَّ أن أبحث عن يزيد لأواجهه وأرفضه، وعن الحسين لأنتمي إليه، فالحسين ليس تاريخاً فقط، بل هو واقعٌ إنساني مستمرّ في صراع البشر، وفي صراع الميول والقيم، ليس في السياسة والسلطة العسكرية والأمنية فحسب، بل في الاقتصاد، وفي الاجتماع، وفي حياتنا المدنية، وفي عيشنا الديني، توجد نماذج متنوّعة يزيدية وحسينيّة. وعندما أبكي الحسين فإنني أبكي واقعاً مؤلماً لتكون دمعتي شعلةً للتغيير نحو الأفضل، وإلا فسيكون من التناقض أن أبكي الحسين في التاريخ وأوالي يزيد العصر في الحاضر والمستقبل.

المفهوم العاشر: مفهوم العقل المبدئي في مقابل العقل البراغماتي النفعي، لقد قلت يوماً الجملة التالية: «يوماً ما لم أفهم بعقلي البراغماتي (فقه المصلحة القائم على نظرية التزاحم) تصرّفات بعض الشخصيات الكبرى كالإمامين علي والحسين عليهما السلام، لكن عندما عايشت تجارب الانحراف الأخلاقي المجتمعي الذي يقع داخل الوسط الديني بحجّة المصلحة والضرورات، أدركت أنّ بعض الخطوات المنتفضة على الواقع والمتصادمة معه لا تحتاج لأن تكسب نتائجها المصلحيّة، بقدر ما يكفيها أن تهزّ الوجدان، وتخلق شعوراً بعدم الرضا عن الأنا الفردية والاجتماعية. يجب أن لا يبقى الانحراف متنعّماً بسكينة باطنية

ومتحرّراً من عذاب الضمير، هذه خطوة مهمّة للتغيير المستقبلي، حتى لو لم يقع التغيير أساساً في لحظتك» (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ٥٧٧).

كثيرون عابوا ضعف السياسة عند الإمام علي والإمام الحسين عليهما السلام، لكنّني أجد أنّ الثبات على المبدأ ولو بطريقة حادّة، يظلّ ضرورة أحياناً لاسيما في المناخ الديني؛ لأنّ هيمنة الثقافة المصلحية التي توازن المصالح ـ ولست ضدّ فقه المصلحة من حيث المبدأ ـ قد يقدّم المبادئ يوماً ما قرابين على مذبحها، وهذه نقطة خطرة، فحركة علي والحسين هي حركة المبدأ حيث يحتاج إلى صدمة وإلى زوايا محدّدة كي يبقى في الذاكرة الجماعية وفي الضمير المدفون، مقابل حركة المصلحة التي قد تذيب كلّ شيء بزواياها المدوّرة لأجل حساباتها الخاصّة، ولو كانت حسابات ملوّنةٍ بالدين أحياناً.

أكتفي بهذا القدر؛ لأنّ الكلام طويل جدّاً، والفرصة غير مؤاتية، ولو أراد الإنسان أن يقف مع نصوص وكلمات هذه الحادثة ووقائعها واقعةً واقعة وكلمةً كلمة، لأمكنه أن يستخرج عدداً كبيراً من المفاهيم العمليّة والبنائيّة التي تجعل حياتنا حسينيةً بالمعنى الأفضل، فالحسين يُقرأ جزءاً من كلّ، لا يمكن أن تقرأه بعيداً عن العقيدة والشريعة والقيم والمفاهيم، هو ليس حدثاً مستقلاً عن المنظومة الدينية والأخلاقيّة، بل هو جوهرها وخلاصتها، فلابدّ من التفتيش عنها فيه.

لكنّني أشير في نهاية الكلام إلى نعمة الاجتماع والتواصل في عاشوراء، فهذه الحشود العظيمة التي تتلاقى كلّ يوم في المجالس والمراقد والحسينيات وفي كلّ مكان، هي بنفسها مظهر تواصل اجتماعي، كيف أستثمره؟ كيف يمكن لأهل البصيرة أن يستثمروا كلّ هذا الحشد الهائل للناس وكلّ هذا الاستعداد للسماع؟

من الصعب أن تجمع كلّ هذا العدد ليستمع في أيام معدودة، فكيف يمكنني أن أستفيد من هذا الاجتماع البشري مترامي الأطراف؟ إنّ عاشوراء فرصة لإيصال الرسائل، فلو يكون هناك مجلس عالمي أو وطني للخطباء الحسينيين أو غيرهم ممّن لهم نشاط في هذه الأيام، وتكون هناك خطط استراتيجية لتحديد الموضوعات والأولويات العامّة والمناطقيّة لتداولها، فستكون لدينا قدرة تأثير كبيرة جدّاً، لأنّ طاقة الاستماع عند الناس مضاعفة في هذه الأيّام. عندما يتحدّث المئات من الخطباء في هذا البلد أو ذاك عن مشاكل هذا البلد السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية وتتنوّع طرائق بيانهم وأساليبهم، فسيكون لذلك وقعٌ كبير.

إنّ عاشوراء تقدّم لي مجاناً مجموعة كبيرة من الناس أتت باختيارها إليّ لتستمع بأذن صاغية، فكيف لي أن أستغلّ هذه الآذان لإيصال رسائلي التوعوية؟ وكيف لي أن أنبّه في هذه الأيام على مشاكل محدّدة ودقيقة وبشكل جماعي متنوّع ومدروس؟ هذه فرصة تاريخيّة سنويّة توفّرها عاشوراء ويمكن الاستفادة منها أيضاً لتداول مشاكل الأمّة خلال العام كلّه.

نسأل الله تعالى لكلّ القيمين على هذه المجالس الكريمة ولكلّ الداعمين ولكلّ الخطباء والمشاركين التوفيق لإقامة عاشوراء ناصعة مهيبة، تساهم كلّ المساهمة في قيامة ديننا وإنساننا قيامةً صالحة في هذا الزمن العسير، والله الموفّق والمعين.

٤٩٤. إشكاليات حول مقالة (البنيات المعرفية للحوار العقلاني)

السؤال: في مقال البنيات المعرفيّة للحوار العقلاني، الذي صار فيما بعد جزءاً

من كتابكم (مسألة المنهج).. أجد بعض الإشكاليّات التي أودّ أن أطرحها عليك أخي العزيز: ١ ـ هل المطلوب منّي لإنجاح الحوار أن أقوم بتقليص دائرة اليقين المنطقي لحساب اليقين الاستقرائي؟ ٢ ـ هل تعتقد أنّه في ظلّ توفّر تلك البنيات يمكن لأيّ حوار أن ينجح أم تبقى موضوعات بعض الحوارات وحساسيّتها هي ما يؤدّي أحياناً إلى إخفاق تلك الحوارات؟ ٣ ـ أجدك استخدمت مصطلح (التعدّدية) بمفهومك الخاص، لكنّي كنت أتمنّى استخدام مصطلح آخر أخفّ حدّة؛ لأنّ التعدّدية تبقى مصطلحاً يثير حساسيّة الكثيرين. مع الاعتذار عن جرأتي في محضرك. دمت لي ملهماً.

● بعد شكركم جزيل الشكر على هذه المداخلات النقديّة الطيّبة، وتشرّفي بها، أودّ أن أشير إلى بعض النقاط المتواضعة:

أ ـ ما طرحتُه في تلك المقالة هو أنّ الحوار عمليّة قد تنجح وقد تقع في إخفاقات، وأنّ عناصر نجاحها متعدّدة وعناصر فشلها متعدّدة أيضاً، وأنّنا ركّزنا في ثقافتنا العامّة والدينية على البُعد الأخلاقي في الحوار لكي نُنجح هذه العمليّة الاجتماعيّة والثقافية، وغاب عنّا البُعد المعرفي الذي يشكّل بيئة ذهنية حاضنة لولادة حوار منتج وفاعل وصحّي.

وكان هدفي في تلك المقالة أن أُشير إلى بعض ما أراه نافعاً في خلق مناخ معرفي تولد في ظلّه الحوارات الصحيّة والسليمة، من نوع إعادة النظر في مفهوم اليقين، حيث اعتقدتُ بأنّ اليقين البرهاني الأرسطي هو يقين إقصائي؛ لأنّه لا يرى إمكانيّة الخطأ في النتيجة عند من يقتنع به، ومن ثمّ فالحوار سيقوم على مقولة افتراضيّة غير واقعيّة، تقول: (قولي صواب يحتمل خطأه، وقولي خصمي خطأ يحتمل صحّته)، وهي مقولة غير نابعة من البنية العميقة لتفكيري، بل هي مقولة

افتراضية أضعها جعلاً وافتراضاً أمامي عندما أريد أن أخوض الحوار، ولهذا اعتبرتُ هناك أنّ اليقين الموضوعي الاستقرائي يمكنه أن يوفّر لنا أرضيّة مناسبة لهذه المقولة (قولي صواب يحتمل خطأه، وقولي خصمي خطأ يحتمل صحّته) تُخرجها من دائرة الجعل والافتراض إلى دائرة أن تكون قضية واقعيّة في أغلب أشكال اليقين الذي يصل إليه البشر، فلا أقول بأنّ كلّ حوار يقوم على اليقين البرهاني الأرسطي هو فاشل، ولا كلّ حوار يقوم على اليقين الاستقرائي هو ناجح، وإنّما أقول بأنّ مفهوم اليقين ونمط وجوده في ذواتنا له دور واقتضاء وتأثير في الوصول لخلق مناخ وبيئة حاضنة لحوار منتج، وليس كلّ ما له اقتضاء فقد صار له فعليّة التأثير، حيث قد تمنع الموانع أو لا تتحقّق سائر الشروط.

ب ـ وبناءً عليه، فلا أقول بأنّ فكرة اليقين لوحدها كافية، بل هناك عناصر كثيرة تُنجِح الحوارَ أو توقعه في الفشل، كالعناصر الأخلاقيّة للأطراف المتحاورة، وكذلك الضغط النفسي للفكرة المتحاوَر فيها على أصحابها (وهو ما سمّيتموه بالحساسية). كلّ ما أردت إيصاله هو تأثير نظريّتنا لليقين بالأشياء على إيجاد بُنية تفكيرية تستطيع أكثر من غيرها توفير حوار فاعل، وتوفّر فرص نجاح حواراتنا بشكل أكبر.

ج ـ أوحيتم في كلامكم أنّ مصطلح التعددية مصطلحٌ قلق، ولو تسمحون لي بالاختلاف معكم في ذلك، فهذا المصطلح تستخدمه كلّ الأحزاب الإسلامية اليوم في العالم تقريباً من مختلف المذاهب، وقد صار جزءاً من الأدبيّات الدينية والثقافية العامّة، وإذا كان هناك من يتحسّس منه فهم قلّة قليلة من علماء الدين وبعض الأوساط الدينية المحدودة، وقد وجدت أنّه مصطلح يعبّر في حدّ ذاته عن معنى سليم، ولا يصادم مصطلحاً قرآنياً أو دينيّاً، ولهذا انتقدتُ في كتابي

(التعددية الدينية: ١٥٨) الدكتور عبد الكريم سروش في اختياره مصطلح الصرط المستقيمة أو الطرق المستقيمة؛ لأنّ هذا المصطلح يصادم المصطلح القرآني الموروث والمؤثر بقوّة في القاعدة المتديّنة وعموم المسلمين، فلا أجد في حدود معلوماتي حساسيةً تجاه مصطلح (التعددية) إلا في أوساط محدودة جدّاً، وإلا فهذا التعبير (التعددية) صار متداولاً عند أغلب المسلمين بمختلف انتماءاتهم، نعم بعض مفاهيمه وتطبيقاته مرفوضة أو حولها جدل، لا أنّ المصطلح مقلقٌ وصدامي، وفرق بينهما. ودمتم لي أخاً وعزيزاً وناقداً ومرآةً.

٤٩٥. ماذا يقصد علي شريعتي من (التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي)؟

السؤال: ما الذي يقصده الدكتور علي شريعتي من إطلاق عبارة التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي؟

● ما يقصده الدكتور علي شريعتي رحمه الله هو أنّ هناك منهجين في التعاطي مع الإمامة والمسألة المذهبية والدينية عموماً:

أ ـ منهج يتعاطى بروح تاريخية وطقوسيّة وفئويّة وما فوق عمليّة، فيركّز كثيراً على صراعات التاريخ المذهبي، ويعيش التاريخ أكثر مما يعيش الحاضر، وتستهلكه الطقوس والمناسبات المذهبيّة، ويحمل روح القطيعة مع الآخر، ويبالغ في الصورة الشكليّة للتشيّع، ويضع كلّ ثقله فيها، ويتعاطى مع النبي وأهل بيته تعاطياً غيبيّاً في الغالب فيركّز على خلقهم وأسرارهم ومكانتهم السماويّة، ولا يعيش تفاعلات تجربتهم في الأرض، ويسعى لحصر العمل الديني في الجانب الطقوسي تقريباً وتحرير الإنسان من مسؤوليّاته في الجانب الاجتماعي والسياسي، ويستخدم التقيّة للتحرّر من المسؤوليات الكبرى في الأمّة، ويركّز

على الشفاعة والحبّ للتخلّي عن وظائفه الرئيسة، ويفهم التقليد للمرجعيّات الدينية فهماً مغلوطاً، فهذا عنده تشيّع صفوي؛ لأنّ ازدهار هذا النهج من التشيّع جاء ـ من وجهة نظر شريعتي ـ مع الصفويّين.

ب ـ ومنهج يتعاطى من منطلق نهضوي عملي سياسي واجتماعي، فيرى التشيّع في الثورة على الظلم، وفي رفض الانحراف في المجتمع، وفي بناء الأمّة، وفي الاهتمام بمصالح المسلمين، وفي النزاهة والمبدئيّة في ممارسة السلطة أو العمل السياسي والاجتماعي مقابل المنهج المصلحي والوصولي والنفعي، وفي رفض الطبقيّة والتمييز بين الناس لاعتبارات وهميّة لغويّة أو قوميّة أو عشائريّة أو عرقيّة أو فئويّة أو.. وفي تحقيق العدالة الاجتماعيّة وتداول الثروات الطبيعيّة لكسر حدّة الفاصلة الطبقيّة بين الناس، وفي مساواة الجميع أمام القانون ونظام القضاء والعقوبات بما في ذلك الحاكم نفسه، وفي محاربة الإقطاع السياسي والديني بأشكالهما، وغير ذلك.

وهذا ما كان يسمّيه شريعتي بالتشيّع العلوي؛ لأنّ سيرة عليّ تعطي هذه القيم بأجمعها، وعلينا أن ندرس سيرة النبي وأهل بيته من زاوية نهضويّة يمكنها أن تساعدنا في تنوير طريقنا لبناء أمّة قويّة وعادلة ومقتدرة، وليس لبناء أمّة تلطم نفسها وتذهب بكلّ طاقاتها في المناسبات الدينية والتركيز على البُعد الظاهري للدين أو الاستغراق في الجوانب المافوق واقعيّة ودنيوية، رغم الإقرار بأنّ البعد الظاهري وبأنّ المناسبات الدينية وبأنّ الغيب أمرٌ ضروري في حدّ نفسه.

هذه خلاصة مكثّفة لوجهة نظر الرجل التي أوافقه عليها بنسبة تسعين في المائة، فرحمه الله وجزاه خيراً، وإذا كان من اختلاف مع شريعتي في مسائل فكرية أو دينية أخرى فإنّ هذه المسألة ـ بصرف النظر عن بعض التفاصيل ـ تكاد تكون

واحدة من مظاهر تفكيره النهضوي الذي تحتاجه الأمّة اليوم، دون أن تعيش قطيعة مع التاريخ ولا مع الغيب ولا مع الطقوس.

٤٩٦. هل الطائفية شرّ مطلق؟ والموقف من (إسلام بلا مذاهب)؟

السؤال: هل الطائفيّة شرّ مطلق؟ وهل يمكن لأحد أن لا يكون طائفيّاً في عصر ازدهار وجنون الطائفيّات؟ وأين أصابت الدعوة الكريمة: (إسلام بلا مذاهب)؟ وأين أخطأت؟

● إنّ الجواب عن سؤالكم يتبع طبيعة تعريفنا لكلمة (الطائفيّة):

١ ـ فإذا كان المقصود بالطائفيّة هو اختلافنا في الرأي وتعدّد قراءاتنا واجتهاداتنا في فهم الإسلام فروعاً وأصولاً، ودفاع كلّ واحد منّا عمّا يراه حقّاً من وجهة نظره، وعمله بما توصّل إليه، وحريّته في الإعلان عن انتمائه وتفكيره وممارسة نمط عيشه الديني وفق قناعته.. فإنّ هذه الطائفيّة قدرٌ لابدّ منه، بل هو تعبير تلقائي عن حركة التفكير الإنساني في النصّ وفي الوجود والحياة، وستكون الطائفية ـ بناءً على هذا التفسير ـ ظاهرةً دينية وغير دينية معاً، ففي العلوم الطبيعية والإنسانية هناك طائفيّات بهذا المعنى ومدارس ومذاهب واتجاهات.

إنّ مشكلة بعضنا ـ ومنهم بعض أنصار اتجاه إسلام بلا مذهب الذي نافح عنه الدكتور الشكعة ـ يرون أنّ اختلافنا هو المشكلة، لكن ما يبدو لي أنّه الصحيح هو أنّ اختلافنا ليس فقط لا مشكلة فيه، بل هو عنصر خير ودليل تفكير وتعدّد اجتهادات وديمومة تأمّل. إنّني أعتقد أنّ مركز المشكلة ليس في اختلافنا حتى تكون الطائفية شرّاً أو نطالب بإسلام من دون مذاهب أو بفقه تلفيقي يلغي الفوارق في الاجتهادات ويرضي الجميع، وإنّما المشكلة في طريقة

اختلافنا ونهجنا في التمايز الفكري والديني والمذهبي، وفي عدم اعترافنا ببعضنا بعضاً، وإلا فإنّ السعي خلف مشاريع نفي المذهبيّة هو سعي خلف سراب، وهو قراءة غير واقعيّة للحياة.

٢ ـ امّا إذا كان المقصود بالطائفية الانتماء السلبي للأفكار والمعتقدات، فهذه الطائفيّة شرّ، وفي عالم الحياة الإنسانية يصعب أن تجد شرّاً مطلقاً، لكنّها شرّ، ومشروع الإسلام بلا مذاهب يصبح خيراً هنا. وأعني بالانتماء السلبي الذي يكوّن المعنى السلبي للطائفيّة ما يشتمل على عناصر عدّة أبرزها:

أ ـ التحيّز للفكرة التي أؤمن بها بحيث ألغي الأفكار الأخرى، ولا أفسح لها مجالاً للوجود، لا في عالم الفكر ولا في الحياة والواقع العملي.

ب ـ عدم فسح المجال لإمكانية وجود أخطاء في منظومتي المعرفيّة والعقديّة والفقهيّة، ومن ثمّ فهي كلٌّ لا يتجزأ، إمّا أن أقبل به كلّه أو يُرفض بأجمعه.

ج ـ التعامل بعدوانيّة مع المذاهب الأخرى، وهي العدوانية التي تتمثّل في عدم التماس العذر لها، وعدم الإقرار بحقّها في الاجتهاد الذي أخطأت فيه، وعدم الاعتراف بها في دنيا الفكر والممارسة.

د ـ القطيعة مع الآخر المذهبي، إمّا عبر إخراجه من الإطار الديني العام (التكفير) أو عبر قطع العلاقات معه إلا عند إرادتي حماية ذاتي (اللاندماج الاجتماعي).

هـ ـ تقديم انتمائي المذهبي على انتمائي الإسلامي بحيث لا تحفّزني عناصر الانتماء الإسلامي المشتركة بيني وبين غيري، فلا أعتني بعيد الفطر والأضحى مثلاً بقدر ما أعتني بأعيادي المذهبيّة، ولا يهمّني تاريخ المسلمين بقدر ما يهمّني تاريخ جماعتي المذهبيّة، ولا أستشعر التعاطف الروحي والقلبي مع المسلمين

وإنّما أعيشه مع جماعتي المذهبيّة، ولا تستفزّني الإهانات التي تطال القضايا الإسلاميّة العامّة كالقرآن والنبي بقدر ما تستفزّني الإهانات التي تطال قضاياي المذهبيّة.

إنّ هذا المعنى للطائفية هو الذي يبدو لي مرفوضاً، فالمؤمنون والمسلمون أمّة واحدة، دماؤهم متكافئة، ولبعضهم على بعض حقوق.

٤٩٧. معنى مقولة: (العقل المستقيل)

السؤال: ماذا يعني الأستاذ الشيخ حيدر حبّ الله بمصطلح (العقل المستقيل) الذي يستخدمه في بعض بحوثه ومقالاته؟

● مصطلح العقل المستقيل يشتهر انتسابه في الثقافة العربيّة المعاصرة إلى المفكّر العربي المغربي الدكتور محمد عابد الجابري رحمه الله، حيث تحدّث عنه في مشروعه في نقد العقل العربي، وهو ذلك العقل الذي لا يسعى لإتعاب نفسه في القضايا الكبرى، ولا يحاول اختراق المسلّمات التي يستدعي اختراقها سلسلة من النتائج المضنية فكريّاً لإقامة بدائل معرفيّة عنها، ويبتعد عن التفكير في اللامفكّر فيه وفي المحرّمات الفكريّة التي يستدعي التفكير فيها متاعب ومصاعب، ويحاول أن يعتمد على غيره لا على نفسه، مثل الكشف القلبي أو النصّ التاريخي.

وهو يتجلّى أحياناً في الركون إلى المقولات التي تعتمد على عقول الآخرين ممّن مضى ـ كما في العقل المستقيل الديني حيث مقولات الإجماع والشهرة والسيرة وسنّة السلف وغير ذلك ـ أو ممّن هو حيّ، كما في حالة النقّاد العرب والمسلمين الذين ينتقدون الغرب عبر جهود الغرب النقدية لنفسه، فيأخذون من التيارات الغربية المختلفة انتقاداتها لنفسها ولبعضها ثم يصوغون هذه

الانتقادات وكأنّها مشروع عربي أو إسلامي لنقد الغرب.

وبعبارة أخرى: العقل المستقيل هو العقل الذي قدّم استقالته من وظيفته الإبداعيّة والنقديّة وبات عاطلاً عن العمل تقريباً، وسلّمها لجهات أخرى، في مقابل العقل المستقلّ والمبدع والعامل.

وهناك معركة فكريّة حول الأسباب التي أدّت إلى خروج العقل الإسلامي والعربي من حالة الفعل والإبداع إلى حالة الاستقالة، فهل الأسباب خارجيّة كتأثيرات العقل الغنوصي والهرمسي والصوفي والإشراقي على العقل العربي كما كان ينتصر لذلك الدكتور الجابري نفسه فيما كان يسمّيه تيار اللامعقول أم هي عوامل داخليّة؟

وقد انتقدت نظرية العقل المستقيل التي طرحها الجابري من قبل كثيرين، كان من أبرزهم المفكّر العربي السوري الدكتور جورج طرابيشي، حيث صدر له عن دار الساقي عام ٢٠٠٤م كتاباً مستقلاً حمل عنوان (العقل المستقيل في الإسلام)، واعتبر فيه أنّ مقولة الجابري في تحميل الاستقالة للغزو الخارجي المشار إليه هي ترديد لمقولات المستشرقين وأنّها تحتاج إلى إعادة نظر.

وعليه، فعندما نستعمل هذه المفردة في المعنى العام فنحن نشير إلى العقل الذي يحاول ترك مهمّة التفكير والنظر والمعرفة لغيره من عقول الآخرين أو من الوسائل المعرفيّة الأخرى، ويغلب عليه التقليد والاتّباع دون التجديد والإبداع.

٤٩٨. مدى قوّة عهد الأشتر قياساً بحقوق الإنسان اليوم

السؤال: ما مدى قوّة عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر إذا قسناه بمقاييس العصر الحديث من حقوق الإنسان وغيره؟

● لا أحبّذ هذا المدخل في تقييم تراثنا الحقوقي، فليس تراثنا يعرض على الأفكار الغربية الجديدة فما وافقها فهو حقّ وما خالفها فهو الباطل المحض! فلكلّ فكر مدرسته الحقوقيّة، وعلينا أن لا نعيش أيّ عقدة من فكرنا في الوقت عينه الذي نمارس فيه نقد هذا الفكر نفسه، لكن لا من موقف العقدة والعرض على فكر الآخرين، بل من موقع الوعي القائم على دليل، ويمكن أن يكون الفكر الآخر معيناً لنا لاكتشاف خطأ تفكيرنا لكنّه ليس معياراً ما لم تثبته المبرّرات الموضوعيّة، وإنّني أهيب بكلّ مثقفينا أن يتحرّروا ـ لو كانوا صادقين ـ من العبوديّة للآخر والخوف منه وعقدة الحقارة تجاهه كي يتمكّنوا من النهوض بأممهم بشكلٍ حقيقي وفاعل.

إنّك لتجد بعض مثقفينا عندما يحدّثك عن مفكّر غربي يكاد يذوب في توصيفه، وكأنّ ذاك المفكّر قد فكّ عقدة العقد، وعندما تذهب لتقرأ لذلك المفكّر لا تجد عشر معشار تلك الصورة التهويلية التي قدّمت عنه، وهذا بالضبط ما نجده مع التراثيين في تعاملهم مع الموروث. ويخيّل لي أنّنا كتلة هائلة من العقد قبل أن نكون طاقة هائلة من التفكير الجادّ والمنتج والإيجابي، فكم من فكرة لو قلتها اليوم بلغة التراث لاستسخفوها ولو قلتها بعينها بلغة الغرب لأعظموا من شأنها، وليس ذلك إلا نتيجة فقدان الشخصيّة هنا وهناك. فتصبح الحضارة الإسلامية مجموعة من قصص الموت فيما تصبح مجازر الغرب سعياً لنشر الإنسانيّة!! ولو صوّرت له الغرب هو الإسلام ثم وصفت فعله لاعترض عليه بظنّ أنّه يعترض على الإسلام، فلو قلت بأنّ في القرآن تميّزاً خفّفوا من جذوته، ولو قلت بأنّ الغرب استفاد من العرب اعتبروا ذلك أمراً سخيفاً. إنّهم يحطّمون كلّ امتياز لنا ويعظّمون ويهوّلون بلغة إعلاميّة ـ وليس ثقافية وعلميّة ـ كلّ ما

يأتي من الآخر. أقول: فلنتق الله جميعاً في بناء شخصياتنا، وكفانا جلداً لذواتنا وتحطيماً لتاريخنا وأعمالنا.

إنّني أتابع أحد البرامج الثقافية الرمضانيّة الجميلة جدّاً والتي تحاول أن تعرّف المستمع على منجزات العالم وإتقانهم في عملهم، لكن ما بدا لي هو أنّ هناك تركيزاً دوماً على نقاط الضعف في عالمنا العربي وتسليطاً للضوء على منجزات الآخرين، هذه المقاربة غير صحيحة تربويّاً، فالمطلوب لكي تستثير المشاهد العربي أن تبيّن له منجزات الآخرين وإخفاقاتهم، وتبيّن له منجزات العرب وإخفاقاتهم اليوم، بهذه الطريقة سيفهم المشاهد أنّ الآخر قد تقدّم علينا، لكنّ الآخر يخطأ وتتعثّر خطواته أيضاً وأنّه بشر وليس مَلَكاً، وأنّه مخلوق ضعيف وليس خالقاً مقتدراً، وسيفهم أيضاً أنّنا قد تراجعنا، لكن لدينا بعض المنجزات الجميلة الباعثة للأمل.

لا يمكن أن تبني أوطاناً بلغة الإحباط وتعظيم الآخر وتهديم الذات، سلّط الضوء أيضاً على الإيجابيات في عالمنا العربي، وبيّن أيضاً أنّ الآخر لم يصبح الجنّة تماماً وأنّ عنده مشاكله، فبهذه الطريقة سيعي المواطن العربي تقصيره بشكل واقعي لا خيالي موجب للإحباط.

من هنا أفضّل لو نقول: هل عهد الأشتر نظام حقوقي سليم ومنطقي أم لا؟ هل عهد الأشتر قادر على تغطية ظروفي الحقوقيّة اليوم في هذا العصر أم لا؟ وليس أن نقول: هل عهد الأشتر يرقى لمستوى الحقوق الغربيّة اليوم أم لا؟ فلو كان عهد الأشتر نصّاً يونانياً أو سومرياً أو اسكندرانيّاً لوجدت مثقفنا العربي المحبط يتغنّى به ويبيّن من خلاله كيف أنّ الحضارة الغربية تركت لنا نصّاً مذهلاً كهذا، لكن لأنّ النص هو نصّي، وهو جزء من تراثي فإنّه يصبح بلا معنى!!

إنّني أعتقد أنّ عهد الأشتر نصّ بالغ الأهمّيّة وفيه مجموعة رائعة جدّاً من القوانين والتوجيهات الحقوقيّة والإنسانيّة، لا سيما في علاقة الحاكم بالرعيّة، لكن علينا أيضاً في المقابل أن لا نبالغ فنصوّره مدرسةً حقوقيّة وضعت نظاماً متكاملاً في العمل السياسي والإداري أو أنّه لا يبلغه عقل البشر، كما نستخدم نحن دوماً مثل هذه التعابير في ثقافتنا الأيديولوجيّة.

وسأذكر ـ من باب المثال فقط ـ عشرين أنموذجاً من نصّ العهد لكي نرى جمالية هذا العهد وروعته، وهي:

١ - واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.

٢ ـ وأمره أن يكسر نفسه من الشهوات ويزعها عند الجمحات.

٣ ـ وأنّ الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم. وإنما يستدلّ على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده. فليكن أحبّ الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح.

٤ ـ أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم. ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم.

٥ ـ فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه.

٦ ـ ولا تندمنّ على عفو، ولا تبجحنّ بعقوبة، ولا تسرعنّ إلى بادرة وجدت منها مندوحة، ولا تقولنّ إني مؤمر آمر فأطاع.

٧ ـ إياك ومساماة الله في عظمته والتشبّه به في جبروته، فإنّ الله يذلّ كلّ جبار ويهين كلّ مختال.

٨ ـ أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصّة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده.

٩ ـ ليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نقمته من إقامةٍ على ظلم، فإنّ الله سميع دعوة المضطهدين وهو للظالمين بالمرصاد.

١٠ ـ وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعيّة، فإنّ سخط العامة يجحف برضى الخاصّة، وإنّ سخط الخاصّة يغتفر مع رضى العامة.

١١ ـ عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامّةُ من الأمة، فليكن صغوك لهم وميلك معهم.

١٢ ـ ليكن أبعد رعيتك منك وأشنؤهم عندك أطلبهم لمعائب الناس، فإنّ في الناس عيوباً الوالي أحقّ من سترها. فلا تكشفنّ عما غاب عنك منها فإنما عليك تطهير ما ظهر لك... فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحبّ ستره من رعيتك.

١٣ ـ لا تعجلنّ إلى تصديق ساع، فإنّ الساعي غاشّ وإن تشبّه بالناصحين.

١٤ ـ لا تدخلنّ في مشورتك بخيلاً يعدل بك عن الفضل ويعدك الفقر، ولا جباناً يضعفك عن الأمور، ولا حريصاً يزيّن لك الشره بالجور.

١٥ ـ إنّ شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً ومن شركهم في الآثام، فلا يكونن لك بطانة فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة.

١٦ ـ ولا يكون المحسن والمسيئ عندك بمنزلة سواء.

١٧ ـ أكثر مدارسة العلماء ومنافثة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك

وإقامة ما استقام به الناس قبلك واعلم أنّ الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض.

١٨ ـ ولّ من جنودك أنصحهم في نفسك لله ولرسوله ولإمامك، وأنقاهم جيباً، وأفضلهم حلماً ممن يبطئ عن الغضب، ويستريح إلى العذر، ويرأف بالضعفاء وينبو على الأقوياء. وممن لا يثيره العنف ولا يقعد به الضعف.

١٩ ـ ليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً.

٢٠ ـ واعلم مع ذلك أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع.. ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمنى.

إنّ قياس عهد الأشتر على حقوق الإنسان المعاصرة يعطي نتيجتين:

الأولى: إنّه لم يتحدّث عن كلّ القضايا الحقوقيّة، لهذا لا يمكن إجراء هذا القياس بشكل شامل، بل لابدّ من ضمّ سائر النصوص الدينية إليه، لنستخرج منها جميعاً المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة لمقارنتها بالمنظومة الحقوقيّة الغربيّة.

الثانية: إنّ فيه نقاطاً تختلف في وجهات النظر عن الحقوق المعاصرة.

والملاحظة الأخيرة هنا هي أنّ هذا العهد هو نصّ من الخليفة للوالي، وهذا السياق الحالي يفتح المجال على فرضيّة أنّ بعض قوانينه زمنيّة مؤقتة، وليست

بياناً للأحكام الشرعيّة الثابتة، ومن ثمّ فلابدّ من التمييز بين نصوصه لمقارنة ثوابته ـ لا زمنيّاته ـ مع النظريّة الحقوقيّة المعاصرة، وقد تعرّضت إجمالاً لخصوصيّة الزمنيّة في هذا العهد في دراستي حول فقه الاحتكار في الشريعة، في الجزء الثالث من كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، فليراجع.

٤٩٩ـ ماذا نفعل في عصور الفتن والحيرة والشك والريبة؟

السؤال: في خضم هذه الأحداث التي تعجّ بها المنطقة، كثرت الآراء والاتجاهات والرؤى في تحليل الأمور وفهمها، وكلّ جهة صارت تفسّر الأحداث بما يناسب تفكيرها ومبادئها، فلم أعد أعرف الحقّ أين؟ ومع من؟ يقال: إنّ الشك بداية اليقين، والحمد لله على نعمة الشكّ، والسؤال هو أنّ الفتن السياسيّة هذه الفترة جداً خطيرة وصعبة، وأريد معرفة من يمثّل الحقّ؟ وأدافع عن من؟ وأتبنّى وجهة نظر من؟ أنا ضدّ التفرقة في أيّ شيء، ولكن لتوضيح مشكلتي أنا عندي أصدقاء من كافّة الأطراف: سنّة وشيعة من يقلّدون الشيرازي، ومن يقلّدون فضل الله، ومن يقلّدون السيد القائد، وممّن يقلّدون السيد السيستاني، والشيخ وحيد الخراساني، وحسب ما تعرفون كلّ شخص منهم ينظر للأمور من وجهة نظره هو، وحسب مبادئه، وكلّ يدّعي أحقّيته بالموقف الصحيح، وكثيراً ما دخلت في نقاشات دون أن أصل لنتيجة، أريد معرفة الحقّ مع من؟ أتمنّى من حضرتكم إفادتي ولو كان الأمر سياسيّاً ولكنّه ديني أكثر.

● أبسط وأوّل سؤال علينا أن نسأله لأنفسنا في هذه الحال هو: هل المطلوب

منّي أن أعرف الحقّ أم المطلوب منّي أن أعمل ما هو الصواب، سواء كنت أعرف الحقّ أم لم أكن أعرفه؟ هنا في تقديري أحد مفاتيح الحلّ، فالعقل أحياناً يرهق الإنسان بمعرفة الحقيقة، والنزوع الروحي والنفسي للبشر يدفعهم دوماً للركض خلف اكتشافها، لكنّ اكتشاف الحقيقة ليس هو كلّ شيء، فهناك شيء آخر يرتبط أيضاً بموضوع راحة الضمير وطمأنينة الروح، وهو: ما الذي يجب عليّ أن أفعله؟ وهذا غير: ما هو الواقع الحقيقي المحيط بي؟ لأنّ سؤال: (ماذا أفعل؟) يمكن أن أوجّهه لنفسي وأنا عالمٌ بالحقيقة، كما يمكن أن أوجّهه لنفسي وأنا حائر، إنّ (ماذا أفعل) هو سؤال الضمير، إنّنا نتصوّر أحياناً أنّ الجواب عن (ماذا أفعل) مربوط دوماً بالحقيقة الخارجية المحيطة بي، لكنّ الصحيح أنّ عقولنا العمليّة يمكن أن تدلّنا على (ماذا أفعل) حتى لو لم أكن أعلم، فليس من ترابط بين (ماذا أفعل) و (ماذا أعلم) بهذا المعنى.

أنا أعيش في عصر فتنة أمواجها متلاطمة ولا حدود لها، تضرب في السياسة والأمن والأخلاق والعلم والمعرفة والثقافة والدين والسلوك وغير ذلك، وقد بذلت جهوداً لكي تتضح الصورة المحيطة بي، ولكنّني ـ حسب سؤالك ـ فشلتُ وما أزال متحيّراً، فبدل أن أظلّ أبحث دون جدوى، عليّ فوراً أن أوجّه لنفسي السؤال التالي: ماذا ينبغي لي أن أفعل حال كوني (لا أعلم = حيراناً)؟ بهذه الطريقة أخرج من قلق المعرفة إلى سؤال العمل، أخرج من العلم إلى العمل، ومن الحيرة الفكرية إلى الرؤية الفعليّة، ومن التفكير الزائد إلى العمل الرائد، بهذه الطريقة قد أتخلّص من الدوّامة التي أعيش.

لكن ماذا أفعل وسط كلّ هذا الجدل اللامتناهي الذي حيّر الكبار قبل الصغار، ولم ينجُ منه في كثير من الأحيان سوى الجهلة، لأنّهم لا يعرفون ألم

الحيرة المعرفيّة؟ هذا السؤال يبدو الآن أكثر منطقيّة، لتتحرّري من قلق المعرفة، وتذهبي نحو تحديد الوظيفة العمليّة حال الجهل والفوضى والحيرة، لكن ماذا نفعل؟

هناك عدّة خطوات أوجز بعضها على شكل نقاط سريعة:

١ ـ أن أتفهّم أنّ في حياة البشر عصور قلق وحيرة، وأنّ هذا الأمر طبيعي، ولا بأس أن أقرأ التاريخ لأجد أنّ حياتي ليست بدعاً، بل مثلي عاش كثيرون فرضت عليهم الظروف من حولهم حيرةً تتلوها حيرة. وعليّ أن أفهم أنّ ما يحصل معي هو شكل من أشكال اختبارات هذه الدنيا، فلكلّ فرد ولكلّ أمّة عناصر اختبار تخضع لها، وقد قُدّر لنا أن نعيش هذا النوع من الاختبارات.

٢ ـ اللجوء الروحي إلى الله سبحانه، فهو حبيبنا وطبيبنا، وهو الذي نأنس ـ دون الخلق ـ معه وبه، وهو الذي يشكّل لنا الأمل والمحبّة، وهو الرؤوف الرحيم، وأن نقول دوماً ونردّد قولَه تبارك وتعالى ـ وفي هذا الترديد آثار نفسية جيّدة ـ: ﴿**أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ**﴾ (الزمر: ٣٦ ـ ٣٧)، كما نردّد قوله سبحانه: ﴿.. **وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللهِ إِنَّ اللهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**﴾ (غافر: ٤٤)، وكلّما قوّينا العلاقة الروحية بالله تعالى ساعدنا ذلك على وعي الأمور بشكل أفضل وعلى طمأنينة الروح وسكينتها، ليكون ذلك مفتاحاً لإدارة أمورنا بهدوء ورويّة.

٣ ـ أن أعمل بما علمت، ولا أحكم بما أنا جاهل به، فكلّ شيء حصل لي منه علم يمكنني أن أدافع عنه وأعمل له وأضحّي في سبيله، وأمّا ما جهلته فعليّ التريّث فيه والصبر حتى يرزقني الله علم ذلك وفهمه، وبهذا أصون لساني

ومواقفي وعملي عن السفه والحكم بجهل على الأمور.

٤ ـ أن أجعل مرجعي في عصور الفتن هو العقل وكتاب الله، فأفكّر بنفسي ولا أسمح لأحد بالتفكير عنّي، ولا أجعل لأحد حقّ أن يتسلّط عليّ إلا بإرادتي الواعية، وهذا معنى ما جاء في الحديث عن الإمام علي عليه السلام: «كن في الفتنة كابن اللبون: لا ظهر فيركب، ولا ضرع فيحلب» (نهج البلاغة ٤: ٣)، أي لا تسمح لأحد أن ينتفع بك ويستغلّك ويمرّر مشاريعه على جهلك وبساطتك، ولا تكن وقود الفتنة، وليكن لك ثقة بوعيك، فما علمته عملت له، وما جهلته لم تسرع في اتخاذ رأي فيه، والسكوت خلاصٌ في هذه الحال والله يعذر حيث يعرف عدم التقصير.

وعليك بالرجوع إلى كتاب الله فيما تفهم منه، كما الرجوع إلى المشتركات التي يلتقي عليها الجميع لتجعل منها أساساً يمنحك الطمأنينة وانطلاقة العمل.

٥ ـ التخفيف من المناقشات التفصيلية التي لا جدوى من ورائها؛ لأنّ المجادلات في عصور الفتن تقسي القلوب وتميتها، وتفرّق الأحبّة، وتقطّع الأرحام، وتحدث العداوات، وتستثير سوء الظنّ، وتزيد من الخوف، فلا يدخلنّ أحدنا في نقاشات ليست لديه قناعة بجدوائيّتها، وليركّز طاقاته على ما هو نافع، ولتكن وحدة المسلمين وقيامة حضارتهم وأمّتهم، وجمع شملهم وتقوية شوكتهم، هو الأساس في كلّ ما نقول ونفعل.

٦ ـ أن أفهم جيّداً بأنّ قناعتي بفكرتي لا تتمّ البرهنة عليها بواسطة اقتناع الآخرين بها عند عرضها عليهم، فنحن كثيراً ما نظنّ أنّ فكرتي صحيحة لأنّني أعرضها على الناس فيقتنعون بها، وأنّها غير صحيحة لأنّني عندما عرضتها لم يقتنعوا بها. ليست قناعة الناس معيار صحّة فكرتي دوماً، فليس الناس هم

المعيار، بل المعيار هو كيف أرى الأمور، فعدم الاقتناع من الآخرين لا ينبغي أن يفرض عليّ ضعفاً في ثقتي بالفكرة التي أقول، تماماً كما لا يبرّر الانتقام منهم لأنّهم لم يقتنعوا بها. وهذا معناه أنّ الآخرين إذا لم يقتنعوا معنا فلا ينبغي الإصرار عليهم كي يقتنعوا وهدر طاقاتنا لإقناعهم، فعلينا الدعوة لما نؤمن به والباقي يكون بيد الله تعالى، لا أن نعيش التوتر بهدف إقناع الآخرين بما نراه صواباً.

٥٠٠ ـ هل يستحقّ مثل عبد الكريم سروش النار والعقاب؟

السؤال: هل يعتبر شخص مثل عبد الكريم سروش مستحقاً للعقاب بسبب نظريّة قد تكون خاطئة، وأحد آثار نظريّته شخصٌ اسمه أحمد القبانجي، يقول بأنّ الجنّة والنار هي معنى رمزي، ولا توجدان حقيقةً، وأنّ القرآن مضمونه من الله وصياغته من محمّد؟ ألا يخشى هؤلاء على أنفسهم من الله أم أنّ الله قد أجاز لنا أن نفكّر في كلّ شيء شرط أن نملك الدليل؟

● المعيار في استحقاق العقاب هو التقصير، فكلّ شخص في سلوكه وبنائه الأخلاقي والروحي وكذلك في آليات عمله البحثي والعلمي كان مقصّراً بينه وبين الله فإنّه يكون مستحقّاً للعقاب، ما لم يُعْمِل الله رحمته أو تشفع له شفاعة الشافعين. أمّا من لم يكن مقصّراً، بل بحث بكلّ صدق وإخلاص، ومن كلّ قلبه، وبشفافية وموضوعيّة عالية، فوصل إلى نتيجة خاطئة في قضايا الجنّة أو النار أو نحو ذلك من المسائل العقائديّة، فهو معذور، والعقل يحكم بقبح معاقبته؛ لأنّه قاطعٌ بمذهبه قطعاً لا يحتمل معه الخلاف، ولم يقصّر في المقدّمات، هذا هو المعيار.

يقول الإمام الخميني: «..لا لكون الكفار غير مكلّفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحق أنهم مكلّفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصّرون. أما عوامهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشؤ في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنه بواسطة التلقينات من أوّل الطفولية والنشؤ في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشؤهم، فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحّة مذهبه ضرورية لديه لا يحتمل خلافه. نعم فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً كما كان في بدو الاسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك، وبالجملة إنّ الكفار كجهّال المسلمين منهم قاصر وهم الغالب ومنهم مقصّر، والتكاليف أصولاً وفروعاً مشتركة بين جميع المكلّفين عالمهم وجاهلهم قاصرهم ومقصّرهم، والكفار معاقبون على الأصول والفروع لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصرين، كذلك الكفّار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدلية» (المكاسب المحرّمة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤).

أمّا أنّ فلاناً يستحقّ العقاب أم لا؟ أو فلان الآخر يستحقّ جهنّم على مقولة هنا أو هناك أم لا؟ فما لم أتأكّد من تقصيره بينه وبين ربّه فلا يمكنني الجزم، ولم ينصّبني الله حاكماً على النفوس والأرواح لكي أحكم على فلان بالجنّة أو بالنار، ولا أنا بقسيم الجنّة والنار، بل هي أممٌ من الخلائق لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، والله هو الذي يتولّى خلقه ويحكم بينهم بالعدل يوم القيامة.

ومن هنا، فلست أشجّع على الدخول في الحكم على الناس في مآلاتها ومستقبلها الأخروي؛ لأنّ معلوماتنا عنها محدودة، ولست بمتولٍّ شؤون القلوب، ولا بالذي يوحى إليّ أو يخبرني بذلك نبيّ أو وصيّ أو كتابٌ سماويّ كما أخبرني القرآن الكريم عن أبي لهب مثلاً. نعم لو ثبت بالقرائن والشواهد بنحو اليقين أنّ قول فلان بهذا القول كان مجرّد عناد، وأنّه لا يملك دليلاً مقنعاً له حتى لو كان سخيفاً بالنسبة لي وما شابه ذلك، لربما أمكنني الحكم (التعليقي) على مستقبله الأخروي على تقدير بقائه على حاله وعدم شمول الرحمة والغفران الإلهي له أو الشفاعة كذلك، وإلا فالحكم على المستقبل الأخرويّ للناس لا يملكه إلا الله ومن أعلمه الله بذلك، أمّا واحدٌ مثلي فلا ناقة له في ذلك ولا جمل.

ويعجبني هنا نقل كلامٍ جميل للسيد الخوئي رضوان الله تعالى عليه، حين سُئل عن مصير الذين تخلّفوا في معركة أُحُد عن أوامر الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهذا نصّ السؤال: «ما حكم الذين خالفوا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في معركة أحد فتسبّبوا بفعلهم ذاك إلى التفاف جيش المشركين على المسلمين، ومن ثمّ خسارة المسلمين للمعركة من بعد ما شارفوا على النصر، علاوة على مقتل عدد من المسلمين نتيجة لمغادرتهم أماكنهم التي عيّنها لهم الرسول الكريم صلى الله عليه وآله؟ الخوئي: لا نعلم وجهة مخالفتهم، فهؤلاء

مهما كانت وجهة عملهم لم يرد من الرسول عليهم ما يوجب لنا فيهم حكومة، فقد ذهبوا إلى ربّهم بما اكتسبوا في حياتهم لأنفسهم، فالله ورسوله أولى بهم منّا، والله العالم» (صراط النجاة ٢: ٤٣٦ ـ ٤٣٧).

فمع كونه حدثاً عظيماً ومأساةً جسيمة تسبّب بها هؤلاء، إلا أنّ الإمام الخوئي لم يجزم بمستقبلهم الأخروي، ما لم يأت فيهم ما يحكم بأمرهم من كتابٍ أو سنّة، وهذا هو المنهج السليم في التعامل مع آخرة الناس، فبدل أن نحكم على زيد وعمرو (سواء كانا حيّين حين حكمنا عليهم أم ميّتين) بأنّهم في جهنّم، علينا أن نرجع إلى الوحي ليخبرنا عن المصائر، ولو أخبرنا الوحي بالقاعدة فإنّ تطبيقها على زيد أو عمرو ليس أمراً بسيطاً على الإطلاق (حتى لو كان ممكناً في الجملة)، لاسيما في القضايا التي تحتاج للكشف عن نفوس الناس وضمائرهم، ممّا لم يمنحنا الله إيّاه في العادة.

لكنّ هذا كلّه، لا يلغي حقّ الآخرين في الاختلاف مع هؤلاء الأشخاص، وفي نقد أفكارهم بكلّ ما أوتوا من قوّةٍ وسُبُل مشروعة إذا رأوا هذه الأفكار باطلة، وفي فتح باب النقاش على مصراعيه معهم، في المبادئ والتفاصيل والأسلوب وغير ذلك، بل قد تكون عقيدة الناقد هي وجوب مواجهة هذا الفكر، وهذا حقّه الطبيعي، وعلى المنتقَدين أن يتقبّلوا هذا النقد ولا يسخّفوه ولا يتعالوا عنه ولا يحكموا بحرمته وعدم شرعيّته، وهذا شيء يعدّ من حقّ الآخرين عليهم، فبدل أن نذهب في الحكم على الناس أخرويّاً علينا أن نتناول الأفكار ونناقشها بطريقة علميّة نافعة.

هذا، وكلامنا كلّه إنّما هو ـ تبعاً لسؤالكم ـ في الدائرة الفكرية على المستوى الأخروي، لا في دائرة الأعمال ونتائجها القانونيّة الدنيويّة.

٥٠١ . السرّ وراء لغة المبالغة المذهبيّة غير المفهومة والتي لا معنى لها

السؤال: سماحة الشيخ الأستاذ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أودّ أوّلاً أن أنقل إليكم تحيّاتي الخالصة وشكري ومعي شكر كلّ الإخوة الذين يستفيدون من فكركم ونهجكم العلمي، وسط هذا الجوّ المشحون بالتطرّف والخرافة، سؤالي هو: ما هو السبب وراء هذا الغلوّ في السيدة الزهراء عليها السلام في بعض الأوساط، بحيث ينتجون حولها خطاباً أشكّ في أن يكون مفهوماً حتى بالنسبة إليهم، وفي بعض الأحيان يبدو لي وكأنّ اللغة وتعابيرها تذهب بهم إلى حيث لا يصبح يوجد للخطاب من معنى إلا ذات الخطاب نفسه، فلماذا ذلك؟!

● بعيداً عن المثال الذي ذكرتموه، وبعيداً حتى عن مذهب بعينه، فإنّ ما يترجّح بنظري سبباً أحياناً في هذه الظاهرة أحد أمور، أشير لبعضها:

منها: دخول اللغة الصوفيّة والعرفانية (والشعريّة الوجدانيّة) المساحةَ المذهبيّة، فعندما نسقط اللغة العرفانيّة على موضوعات مذهبيّة فسوف تنشأ مشاكل من هذا النوع، وتأتيك لغة غير مفهومة يغلب عليها الطلاسم والرموز، بحيث تشكّ في فهم أصحابها لها بشكلٍ واعٍ حقيقةً، وتحتمل أنّهم يفهمون الكلمات فقط لا المعنى، فعندما يأتيك شخص غير عارف ولا صوفي حقيقيّ فيستعمل لغة أهل العرفان في قضايا مذهبيّة كما صار يسود اليوم، فإنّ من المتوقّع دخولنا في متاهة بيانيّة رهيبة، وسيقول لك ـ وعذراً على هذا المثال الساخر ـ: (إنّ النبي الفلاني هو الصادر الأوّل المنعكس في مقام الوجود، والمتظلّل في صقع العدميّة الموجودة في أفق الملكوت الأسفل، الذي كنه ذاته هو غيبه، وكنه غيبه هو جمعه، وذات جمعه هو تفرّقه فهو ربّ وعبد وليس عبداً وربّاً، وهو هو لا هو هو وهوهويته عين غيريّته و..)!!

ويخيّل للإنسان أحياناً بأنّ بعض الناس لا يفهمون الفكرة ولذلك لا يجيدون شرحها بشكل منطقي، فنصبح في بحر من الألفاظ التي تُدخلنا في متاهة، ولهذا قلتُ مراراً بأنّ الفقهاء والأصوليين كانوا واضحين، وعلينا أن نتعلّم من تجربتهم وضوح البحث وسلامته وتنظيمه وتفكيك أفكاره ومقولاته وترتيب مفاهيمه، بدل خبط العشواء الذي نعاني منه أحياناً اليوم، ولهذا قلت في بعض محاضراتي بأنّنا بحاجة لعقل منظّم بدل ثقافة التفكير العشوائي السائدة التي تنقلك من (ألف) إلى (جيم) دون أن تكون مسؤولةً عن إثبات باء، فتعتمد طيّ المقدمات وحذف بيانها والوصول للنتائج دون وضوح مقدّمات الموضوع.

وأظنّك أخي العزيز كنت حاضراً في تلك المحاضرة التي ألقاها أحد العلماء قبل تسع سنوات في مدينة قم، في أحد المراكز المعروفة، عندما تحدّث بلغة العرفاء عن موضوع عقائدي معيّن، ثم استدرك فقال: «لا تسألوني الآن عن الدليل، فهنا لا أدلّة في هذا العالم». إنّ هذه الطريقة تجعل أيّ سؤال عن الدليل أو أيّ نقد وكأنّه ظاهرة غريبة أو مريبة، بحيث ينشأ التفكير على حالة من التسليم واللاوعي، فقيمة الكلام في قائله! فأيّ مرحلة وصلناها عندما يقال علناً في وسط طلابي حوزوي بأنّ ما سأقوله لا تسألوني عن دليله؟! إنّه يريد أن يحلّق في خلق المفاهيم متحرّراً من التزامات الإثبات المنطقي، وهو العالم المعروف بنزعته الروحيّة أيضاً، فالأنبياء كانت الناس تسألهم وكانوا يجيبون فيما يعلمون أو ينتظرون الله كي ينزل عليهم الوحي.

إنّنا نطالب باستخدام لغة علميّة واضحة محدّدة المصطلح في علم الكلام وفي التوجيه العقائدي للناس، والابتعاد كلّ البعد عن اللغة الموهمة والضبابيّة، وقد سبق لي أن انتقدت بعض العلماء الإصلاحيّين في إيران والعالم العربي على وجود

لغة ضبابية عندهم، فاللغة الضبابية في مثل هذه الأمور يمكن أن تفضي إلى التباسات كثيرة.

ومنها: سوق المزايدات المذهبيّة، فهذا السوق عندما ينشط تجد المتعاملين فيه يشتغلون على رفع وتيرة المزايدات العلنيّة، ويتسابقون على خلق مفاهيم غريبة أحياناً، هذا شيء حصل بالفعل في العقود الأخيرة، وبهذه الطريقة تكون المباراة، فمن يمكنه أن يعثر على رواية تائهة أو قصّة ضائعة أو حكاية هنا وهناك لهذا العالم أو ذاك، ولهذا التقي أو ذاك، ومنامٍ هنا وآخر هناك، فلن يقصّر في إضافة ذلك إلى منظومة تفكيرنا، فتتراكم المعطيات، ويبدأ العقل بتضخيم فكرةٍ كانت بسيطة وما لبثت أن تحوّلت إلى طودٍ عظيم.

وفي عالَم الدين يحصل هذا كثيراً، ووظيفة العلماء الواعين ضبط هذه الإيقاعات التي غالباً ما تكون من مستويات دنيا، وأحياناً تكون شعبيّة، ومع الأسف لا نجد من يوقف هذا التمدّد والتضخّم في المفاهيم، حتى تصبح مسألة فقهيّة أعظم من أصل عقائدي، أو يصبح تفصيلٌ عقائدي جزئي أعظم من التوحيد نفسه، فتختلّ قياسات الأحجام التي تعطي كلّ شيء موقعه الطبيعي. ولا أحد يواجه هذه الفوضى، بل يخاف شخصٌ هنا، ويحتاط آخر هناك، ويرجّح ثالث بقاء هذا الوضع خوفاً من وضع آخر قد يفتحنا على معاداة الدين والتفلّت منه و.. نحن بحاجة اليوم لوقف سوق المزايدات المذهبيّة المنطلق من العواطف والمتغذّي على عطاءات الاحتقان المذهبي الذي نمرّ به، لإعادة الأمور إلى الموازين العلميّة الدقيقة، وإنّني على علم بأنّ بعض كبار العلماء والمرجعيّات الدينية في قم والنجف وغيرهما ليسوا راضين عن هذا الوضع، ولكن!!!..

ومنها: دخول الأمر في صراعات سياسيّة واجتماعيّة وسلطوية بالمعنى العام

للكلمة، فتصبح قوّتي من قوّة هذه الفكرة، فكلّما ضاعفت من حجمها استطعت تأمين حماية لها، ومن ثم حماية لنفسي، لأنّك عندما تضخّم الشيء وتضيف إليه عشرات الملحقات فإنّ إمكانية نقد الأصل تصبح صعبة؛ لأنّ الناقد سينشغل بفهم ثم بنقد تلك الزوائد التي قمت أنت بإضافتها على الفكرة الأصليّة، وهذه طريقة يُعمل بها اليوم أيضاً، فيقولون لك: لا نسمح بنقد هذه الرواية مثلاً ولو كان النقد صحيحاً، والسبب هو الحذر من انفراط عقد السبحة؛ لأنّ نقد هذه سوف يطيح بالمنظومة ويخلق حالة شكّ، ومن شأنه أن تذهب سيول النقد بعدد أكبر من المقولات والأفكار.

هذا كلّه يدفع الإنسان للحرص على حماية معتقداته بواسطة تعظيمها وتضخيم حجمها أكبر من الحالة العادية، وتحريم التفكير في محيط الفكرة حذراً من نقدها، فتدخل الفكرة بهذه الطريقة في عداد المحرّمات الفكريّة. وبهذا أيضاً يكون الخوف على الهويّة المذهبيّة الحاصلة في زماننا هذا عنصراً مساعداً على تضخيم الأفكار، فالإنسان الخائف على شيء يمنح ذلك الشيء صورة أعظم من صورته الحقيقيّة، كي يدفع الآخرين لحماية ذلك الشيء، وبذل الغالي والنفيس من أجله.

ومنها: الحديث الشريف، فما لم يُتخذ قرار تاريخي وجريء بممارسة نقد سندي ومتني دقيق للأحاديث الكلاميّة، على غرار القواعد المعمول بها في الفقه مثلاً، فسوف نبقى في سوق الأحاديث غير المبرهن على إثباتها الصدوري، وما دام لا نريد هدر أيّ حديث مهما كان ضعيفاً فإنّ ظواهر القرآن سوف تُهدر دون أن يرفّ لنا جفن.

يجب القيام بمشروع جمع كلّ الأحاديث الكلاميّة (أو ما يسمى بروايات

المعارف) وتقصّيها واحداً واحداً، وتحقيق مصادرها واستخراجها، وعرض صيغها المتعدّدة، وبيان أسانيدها وطرقها، وتحقيق هذه الأسانيد والرواة الواردين فيها بطريقة علميّة، وبيان متنها وتحقيق نقده أو تثبيته، وبيان المجموعات الحديثيّة المعارضة لهذا الحديث أو ذاك.. للقيام بمقارنات ومقاربات، ثم الخروج بنتائج. أمّا الطريقة السائدة اليوم من أنّ أيّ شخص يأتي إلى كتاب «بحار الأنوار» مثلاً فيأخذ منه ثلاث روايات أو أربعاً، ودون أيّ بحث علمي حديثي ومتني، فيقوم باستخراج مفهوم عقائدي لتعميمه، فهذا شيء غير واضح علميّاً عندي، وعندما تحاول أن تناقش في سند هذا الحديث أو ذاك بطريقة علميّة يتبعونها هم في غير العقائد فإنّ التكلّفات والتمحّلات والتأويلات تصبح سيلاً لا ينتهي! وتجد هناك من يقول لك: لو أعملنا القواعد العلميّة فلن يبقى لنا شيء في العقائد!! هذا من أخطر ما سمعناه، أليس هذا اعترافاً بأنّ عقائدك غير علميّة؟! فكيف بنيتها ومن أين أتيت بها؟ إنّني أربأ بالعلماء أو غيرهم على تلفّظ مثل هذا الكلام، فهل نفترض عقائد معيّنة ثم نبحث عن دليلها أم لا نأخذ بهذه العقائد إلا بعد الدليل؟! فهذا الكلام غير صحيح، بل أكثر مناهج نقد السند عند الإماميّة تشدّداً لا تطيح بالمنظومة العقائديّة، نعم هي تطيح ببعض ما نصرّ على اعتباره عقائديّاً ولا يشكّل سوى تفصيل عقدي أردنا له أن يكون أصلاً اعتقاديّاً!!

فكيف كان الاستبراء من البول وتطهير موضعي البول والغائط من الأمور التي لابدّ من تحقيق رواياتها بمنتهى الدقّة والحرص والنقد والتحليل، وإلا فهو إفتاء بغير علم وجزاؤه جهنّم، فيما المفاهيم العقائديّة يمكن التساهل معها بأيّ رواية تأتينا وفتح باب الاحتمالات فيها والاكتفاء باحتمال الصحّة بحجّة أنّنا

عندما نتكلّم عن أهل البيت فلا حاجة للبحث والتحقيق؟!

وقد كان أحد العلماء المؤرّخين المعاصرين عندما سُئل في مدينة قم عن مسلسل عمر المختار، وهل هو مطابق لحقائق التاريخ قال: فيه مشاكل كثيرة، ولكن بما أنّه يصبّ في صالح أهل البيت فلا بأس! هذا يعني أنّ كلّ النقد العلمي يتعطّل عندما تصل الأمور للحماسة المذهبيّة، وعندما يسمع الناس بهذا تصبح لهم الجرأة على خلق أيّ مفهوم عقدي أو حذف أيّ مفهوم ما دام في سبيل أهل البيت أو الصحابة.

هذا هو قلقنا على سلامة المعرفة العقائديّة ونزاهتها، ومن حقّ الآخرين أن يكون لهم قلقهم تجاهنا وتجاه طريقة تفكيرنا، اللهم قد بلّغنا، والله من وراء القصد.

وأشير أخيراً إلى أنّ ما أتحدّث عنه ليس هو الحالة الغالبة في الحوزات الدينية أبداً، بل هو حالة موجودة ولها تيارها وأنصارهم في الساحة الشيعيّة، وهذه وجهة نظرهم، لكنّ الكثير من العلماء والتيارات الأخرى لا يوافقون على هذا، بل بعضهم تصدّى لهذا الوضع، فاقتضى التنويه، حتى لا يتلقّى القارئ الكريم صورةً خاطئة عن المشهد.

٥٠٢. لماذا تنعدم ثقافة بيان مستندات الحكم الشرعي للناس؟

السؤال: قبل أيّام سمعت سماحة السيد (...) ينقل مضمون رواية مفادها أنّ المعصومين عليهم السلام يقولون لأصحابهم بأنّنا إذا ذكرنا لكم حديثاً فسلونا أين هو في كتاب الله، فإذا كان هذا صحيحاً، فمن أين جاءت ثقافة أنّه لا يجب على الفقيه أن يجيب المكلّف إذا ما سأله عن دليله على الحكم الشرعي؟

● لقد كتبت سابقاً (انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٦ ـ ٥٧) حول أنّه من المناسب أن نرفق الأحكام الشرعيّة ببعض المستندات لكي تتبيّن المسألة للناس، وأنّه بهذه الطريقة نرفع مستوى الوعي الديني عند الناس أيضاً، ولكنّ الحالة العامّة في المؤسّسة الدينية ترفض أو تحجم عمليّاً عن هذا الأمر، وذلك في تقديري لسببين:

السبب الأوّل: إنّنا لو بيّنا للناس مستند الحكم الشرعي وكشفناه على الطاولة فربما يقوم بعض الناس بادّعاء أنّه لا يفهم ما فهمنا، فيستعجل الحكم ويتمرّد على الفتوى والموقف الشرعي، لهذا فالأفضل أن تظلّ هذه الأمور عصيّةً على الناس مخفيّةً عليهم.

وهذا المبرّر لا أجده صحيحاً، فإذا كانت الحجّة مقنعةً، أو إذا بُيّن للناس عدم حجيّة فهمهم ما لم يكونوا من أهل الاختصاص فلا ضير، ولو قام أحد بفعل ذلك هنا أو هناك فهذه حالة خاصّة يتحمّل هو مسؤوليتها، ومن ثمّ فالناس اليوم صاروا كثيراً ما يسألون عن مستند الحكم الشرعي، بل تنتاب بعض الشرائح الاجتماعيّة حالة من انعدام الثقة بأدلّة العلماء، فتصدّي العلماء للبيان بأسلوب جميل يمكن أن يكون مساعداً على رفع عطش الناس والسائلين في هذا الإطار، ورفع بعض الإشكاليات من الأذهان، وفي بعض الأحيان مساعدة الفقيه نفسه على تصحيح مفاهيمه من خلال إشكالٍ هنا أو هناك، ولو من شخص غير مختصّ.

السبب الثاني: إنّ بعض المسائل الفقهية لا يمكن بيان مدركه للناس؛ لأنّه يدخل في الأمور التخصّصية، أو فيه تعقيدات يصعب تبسيطها للناس، لهذا فإنّ إدخال الناس في هذه التفاصيل قد يكون فيه المضرّة لهم والتباس الأمر عليهم،

فبحث مثل موضوع بيع المعاطاة لا يمكن بسهولة بيان كلّ مستنداته للناس، أو بحث مثل اشتراط إذن الأب أو الجدّ في زواج البنت الباكرة الرشيدة أو غير ذلك، فضلاً عن جملة من المسائل الأصوليّة أو الفلسفية والكلاميّة.

وهذا الجواب صحيح من وجهة نظري، فإنّ لكلّ علم حرمته ومصطلحه الخاصّ به، وليس وجود لغة خاصّة بكلّ علم أو مصطلح خاصّ بعيبٍ فيه أو رغبة بالضرورة في إغلاق المفاهيم، بل طبيعة العلوم ـ لاسيما في المسائل التفصيلية البحثيّة ـ تستدعي خلق المصطلح والبناء البحثي الذي يصعب جدّاً توضيحه لمن لم يقرأ في هذه الموضوعات إلا ليومٍ أو يومين، وأظنّ بأنّ هذا الأمر ليس خاصّاً بالعلوم الدينية، فمن لا اطّلاع له على علم النفس ولم يسبق أن قرأ فيه كتاباً، سوف يجد أنّ الكتب المتخصّصة في هذا العلم بالغة الصعوبة غزيرة المصطلح غير مفهومة، فلماذا نعيب على العلوم الدينية أن يكون حالها كذلك وهي جزء من العلوم الإنسانيّة؟! أم هي عقدة الإنسان العربي والمسلم عندما لا يرى للعلوم الدينية حرمةً أو قيمة فيما يعظّم أيّ قول يصدر من العلوم الأخرى ولو بلا دليل، ولا نجده يطالب بالدليل أبداً، رغم الإخفاقات التي تبتلي بها بعض هذه العلوم في عالمنا الإسلامي على الأقلّ، بل تجده يلهث راكضاً خلف أفكار لم تصل حدّ أن تبلغ أن تكون علماً أساساً.

وعليه، فمع موافقتي على أصل هذا المبرّر، لكن ليست كلّ المسائل الفقهية والدينية كذلك، بل هذه حالة خاصّة، كما أنّه مع ذلك يمكن توضيح عموميات الموضوع بشكل إجمالي للآخرين والإشارة إلى مفاتيح، مع بيان أنّ هذا الموضوع له تفصيلات واسعة يصعب بيانها هنا، وفي هذه الحال نجمع بين السبب الثاني والذي هو سبب معقول وبين محاولة تبيين مستندات الأحكام للناس.

٥٠٣ـ استغراق حركة الإصلاح الديني في جزئيّات الخلافات العقدية والشعائريّة

✍ السؤال: تكثر في الآونة الأخيرة الجدالات حول تفاصيل عقدية وشعائريّة بين المؤمنين، ويتحسّس كلّ منهم من الطرف الآخر في تعابيره وكلماته، إنّني أعتقد بأنّ الإصلاح والتغيير لا ينصبّ على مثل هذه المفردات والممارسات الشعبيّة، فنحن بحاجة إلى مشروع إصلاح ولكن قبل ذلك نحتاج إلى رؤية ونحتاج إلى خارطة طريق ـ إذا جازت الاستعارة ـ ونحتاج إلى وضع أولويّات ودراسة النتائج. وحتى مع القول الذي يؤمن بفكرة الصدمة وبضرورة النقد، فإنّ «الخراب» في الأمة هل مكمنه في هذه الأدعية والتوسّلات أو في هذه الزيارة أو في تلك الشعيرة أو في هذه العقيدة التفصيليّة حتى تركّز كلّ الجهود عليها؟! أم أنّه تعبير عن فشل في التشخيص وإفلاس في تقديم مضمون فكري ثقافي واع وعميق في الأمّة؟ لقد علّقتُ على بعض مقالات الشيخ (...) وقلتُ: ما باله يختار مفردات تتعامل معها الأوساط الشعبية من قبيل حديث الكساء ورواية «لولاك» و «نحن حججه وفاطمة حجّة علينا» وما شابه؟ لماذا لا يقوم بوضع مشروع دراسة موسّعة لسيرة النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم والأئمة عليهم السلام؟ لماذا لا يشكّل فريقاً لوضع دراسة موسّعة متعدّدة الأبعاد تاريخية ودعوية حركية وتربويّة وتشريعيّة وسياسيّة عن النبي والأئمّة مثلاً؟ ثم إنّ التخلّف حالة عامة ليس في أمّة العرب والمسلمين فقط، بل في عموم العالم الثالث، فهل كلّ هذا التخلّف مصدره هذه الثقافة السائدة في الوسط الشيعي مثلاً بحيث يتعامل بعضٌ معها على أنّها تنشر الخرافة والتخلّف وما شابه، وكأنّ معالجتها والقضاء عليها سينقل العرب والمسلمين إلى عالم الأنوار وما بعده؟! ثم حتى لو تنزّلنا

وقلنا بأهمية تناول هذه الأمور ونقدها ولكن لابدّ من اتّباع طرق وأساليب علميّة موضوعيّة وخطاب منضبط يُسهم في نشر الفكرة بدلاًمن الإثارة! لا أدري ما رأيكم؟

● أوافقكم في الجملة على ما ذكرتموه، لكن لديّ ملاحظات قد تجعلنا مختلفين في المنهج والتصوّر:

أوّلاً: إنّ الخلافات الجزئيّة التي أشرتم إليها (وغيرها كثير) يمكن أن نقرأها من زاويتين: ففي الزاوية الأولى ستبدو خلافات جزئيّة وطفيفة وسطحية، لكنّها في الزاوية الثانية ليست سوى مصاديق وتمظهرات لمناحي فكرية في فهم الإسلام، فهناك في تقديري صراع بين منهج القرآن ومنهج الحديث، بين منهج التوثيق الحديثي ومنهج النقد الحديثي، بين المنهج العقلاني ومنهج اللامعقول الغيبي، بين المنهج التاريخي والمنهج غير التاريخي، بين منهج صناعة عادات وثقافات وأنماط عيش دينية جديدة ومنهج يرفض ذلك ويراه بدعاً، بين منهج دفاعي ومنهج نقدي، بين منهج تواصلي مع الغرب في مجال الإنسانيات ومنهج تقاطعي، بين منهج توحيدي مع أهل السنّة ومنهج تمييزي، بين منهج (كفى سكوتاً عن تقصيرات المرجعيّة الدينية) ومنهج لابدّ من التغيير الصامت، إلى غير ذلك من الاختلافات.

وأعتقد بأنّ هذه المعارك المبعثرة هنا وهناك ترجع إلى أنّ العقل الشيعي يحدّد خياراته، وأنّه على مفترق طرق في اختيار المناهج والعقول المعتمدة، ولهذا فأنا لا أبسّط ما يُثار؛ لأنني لا أراه لوحده، بل أراه انعكاساً لصراع مناهج وطرائق تفكير وخيارات استراتيجيّة.

ثانياً: وفقاً لذلك، فأنا إذا اخترت منهجاً فلا أستطيع أن أكون نخبويّاً، أعيش

مع المنهج، وأتحدّث فقط في المنهج والتنظيرات والثقافة المخملية الصالونيّة التجريديّة، ثم أُخلي الساحة لتطبيقات المنهج الآخر، فهذا ضرب من النخبويّة الخياليّة النرجسيّة المتعالية التي لا فائدة منها، فأنت مقهور على النزول إلى التفاصيل، لكي يخوض المنهج معركة الوجود فيها.

نعم، قد لا يناسب أن ينزل الجميع للتفاصيل، فإنّ في هذا استهلاكاً للطاقات وبعثرةً للأولويّات، لكن نزول البعض ضروريٌّ، كيف والآخر يخلق كلّ يوم تفاصيله التي تسيطر على الساحة وتشكّل وعياً جديداً سيجعلك في نهاية المطاف في غرفة مغلقة مهما أنتجت من كتبٍ ومجلات وفكر ومؤتمرات، فهذا مثل التقريب بين المذاهب، فما لم يدخل التقريبيون في صراع ميداني فكري مع اتجاهات التمزيق والسلفيّة فإنّ الحديث عن التنظيرات العامّة لا فائدة منه حتى لو قدّمت عشرين ألف مجلّد. والمعركة الفكريّة ليست معركة أوراق وتأمّلات في الفضاء الطلق، بل لها جانب عملي في الإمساك بالأمور، وهذا الجانب يفرض قوانينه الخاصّة، وإلا تحوّل الإصلاح إلى نخب تجلس في مقاهي الثقافة والشعر ونوادي الأدب والخطابة!! وعموم الناس ومتوسّطو الحال لا تنفع معهم المشاريع الفكرية الكبرى، بل لابدّ أيضاً من إصلاح التفاصيل والعادات، أليست هذه سنّة الأنبياء في محاربة العادات حتى الجزئيّة والإطاحة بها؟ فهل الأنبياء جلسوا ينظّرون في الكلّيات العامّة أم دخل النبيّ في التفاصيل وفي العادات وفي اليوميات وصحّحها حتى لو انفعل قومه الذين لا يريدون تغييرها؛ لأنّ تغييرها من تغيير مواقعهم وسلطتهم؟!

ثالثاً: أتّفق معكم أنّ النزول هذا يجب أن يكون مدروساً ومتوازناً وعقلانيّاً بحسب الحسابات من جميع الجهات، بحسب ما أوتيت عقولنا من طاقات

وإمكانات، وأنّ الكثير من أصحاب المشاريع الجديدة أخطأوا في هذه النقطة، ولعلّ هذا هو الذي يوحي بكلّ الإشكالات الأخرى.

رابعاً: إذا كان هيجان العامّة ضدّ الفكر الإصلاحي ردّة فعل، فلماذا لا نحسب تيار النقد بنفسه ردّة فعل على مآلات أوصلتنا إليها العقليّة القديمة السائدة التي تمتاز بأنّها الممسكة بالأمور سابقاً وحاليّاً؟ وإذا أردت أن أعذر هنا فعليّ أن أعذر هنا أيضاً؛ لهذا أعتقد أنّ علينا ممارسة التعذير في كلّ النواحي وفي الوقت نفسه النقد.

خامساً: إنّني دوماً أفرّق بين التقويم والتوصيف والتوقّع، فسلوك النقديين يمكن تقويمه سلباً أو إيجاباً، وأنا أقبل بوجود ملفّات أخرى هامّة مغفلة عندهم نسبيّاً، رغم أنني أختلف معكم في أنّ القوم اهتموا كثيراً بغير قضايا المذهبيّات؛ لأنّني لا أعتبر أنّ جماعةً بعينها هم الإصلاحيون الوحيدون في الساحة، ولا أقرأ الإصلاح بهذه الطريقة، فقد اهتمّ الإصلاحيّون بالفكر السياسي كثيراً، وكتبوا في التفسير وفي الحديث وفي العلاقات الاجتماعيّة والتربويّة وغير ذلك. وإنّني أرفض أن نجلد ذاتنا أو أن نستسلم لتوصيفات الآخرين الذين يريدون دوماً تصوير رموز الإصلاح الديني بالضعف العلمي، فهذا وهم، فالآخرون أيضاً يعانون من مشاكل في قضاياهم الفكريّة.

لكنّ تقويمي للإصلاحيين شيء وأن أتوقّع ظهورهم ولا أصاب بالدهشة منه في كلّ مرّة شيء آخر، لأنّ مسارات الأمور تفضي منطقيّاً لظهور تطرّف عندهم كما تفضي عند غيرهم، ولا يصحّ أن أضع الضحيّة والجلاد في كفّة واحدة، كما لا يصحّ أن أعتبر أنّ الفعل دوماً في طرف وردّة الفعل في طرف آخر، بل هي علاقة جدليّة. هذا، وكلامي بالمطلق أما المصداق الفلاني هنا في هذا البلد

أو هناك في ذاك البلد، فلست متعرّضاً له فيما قلته هنا.

سادساً: لا أحد يقول بأنّ الخراب في الأمّة مكمنه هذه الأمور فقط، لكنّ عالم الدين مسؤول عن عناصر الخراب المتصلة بشؤون الدين، لهذا من الطبيعي أنّ عالم الدين يتصدّى لعناصر الخراب الدينية، فيما يوكل مهمّة إصلاح العناصر الأخرى لسائر الفئات الاجتماعيّة والعلميّة أو على الأقل يشارك هناك بمشاركة من الدرجة الثانية، إذا كان لا يجوز أن ننتقد رواية هنا لأنّها ضعيفة أو زيارة هناك أو مسلكيّة هنا أو رأياً مشهوراً هناك، أو ننتقد مرجعاً أو فقيهاً؛ لأنّ المرحلة لا تتحمّل، ولا ننتقد تياراً فكريّاً معيّناً و... ونبقى دوماً في نقدٍ مقنّع متخفّ يهمس من بعيد، فكيف نصلح عناصر الخراب المتصلة بالدين؟! هل جرّب أحدٌ طريقة التغيير الصامت هذه في العصر الحديث ونجحت معه؟ ألم يشنّ الإمام الخميني والسيد فضل الله والشيخ شمس الدين والسيد محمّد الشيرازي والسيد الصدر والسيد موسى الصدر والسيد محمّد صادق الصدر والشيخ المطهّري والعلامة الطباطبائي والدكتور علي شريعتي والسيد محمود الطالقاني والشيخ محمّد جواد مغنيّة والسيد هاشم معروف الحسني والسيد محسن الأمين وغيرهم أعنف الهجمات على الحوزة العلميّة أو على الأفكار المهيمنة التي كانت سائدة في عصرهم وتعرّضوا للتشويه والنقد، وخاضوا معارك ـ كلّ بحسبه ـ في هذا الإطار، وتدخّلوا في تفاصيل الوعي الديني الذي كان سائداً، حتى تحوّلوا اليوم إلى مسلّمات وتخطّينا الكثير من الأفكار التي حاربوها؟

هل كان هؤلاء الرموز لم يثيروا ضجّة في الأوساط الشيعية ولم تحدث قلاقل في الخلاف معهم؟ هل كانت حركتهم هادئة؟ أم حوربوا وافتعلت الأزمات ضدّهم (حتى وصلت بعض تجلّياتها في المنهج الفكري والعملي إلى حروب

داخليّة فرضت عليهم وسفكت فيها دماء الشيعة)؟ ولولا أنّهم صاروا الحلقة الأقوى بانتصار تيّارهم السياسي والاجتماعي لرأينا استمراراً للحرب عليهم إلى يومك هذا (بل هي ما تزال موجودة في الغرف المغلقة)!!

إنّ من المهم قراءة التاريخ لنعرف أنّ هؤلاء جميعاً أو غالبيتهم الساحقة واجهوا مشاكل من هذا النوع؟ كلّ ما في الأمر أنّ الأمور اليوم صارت مكشوفة ليس لشيء إلا لاتساع رقعة ومساحة نشاط وسائل التواصل والإعلام، وإلا فإنّني لا أجد في القضيّة شيئاً آخر مختلفاً، فهل كانت لغة السيد فضل الله أو الشيخ الذي ذكرتموه أعنف وأقسى من لغة مطهّري أو الخميني أو مغنيّة في حقّ الحوزات؟ راجعوا نصوص الفريقين وسترون، ولكنّ ذاكرتنا الجماعيّة قد تضعف في بعض الأحيان.

إنّ التغيير الصامت يمكن تطبيقه في الدول والبلدان المستقرّة مثل الغرب، أمّا في مثل العالم الثالث فلابدّ من قفزات فكريّة ونهضويّة وثورات حتى يتمّ التغيير. لست ضدّ التغيير الصامت لكنّني لا أراه كافياً في الكثير من المواقع، وإن كان مفيداً جدّاً في مواقع كثيرة أخرى، لكنّ تحويله إلى منهج عام يفضي إلى عجز.

وأخيراً، أودّ أن أشير إلى أنّ رجالات الإصلاح الديني وأتباعهم لم تقتصر جهودهم ـ كما يريد خصومهم أن يصوّروهم ـ على ملاحقة القضايا الجزئيّة الخلافيّة، بل رأينا لديهم مشاريع كبرى، بحيث بدت هذه القضايا الخلافيّة أمامها أقلّ من الواحد في المائة من مجموع عملهم، لكنّ الآخرين يكبّرون هذا الواحد في المائة ليشغلوا الساحة به، فيما ينسى الجميع أنّ هؤلاء الإصلاحيين قد قاموا بأنشطة كثيرة أخرى وتجارب رائعة أخرى في حياتهم، خذ مثالاً السيد فضل الله الذي يعدّ أكثر الذين اتهموا بإرباك الساحة بهذه الأفكار النقديّة، هل

قضى عمره كلّه في التعليق على هذه العادة أو تلك أو هذه الرواية أو تلك أو هذه الزيارة أو تلك؟! كم هو عدد كلماته في هذا الإطار قياساً بما يقرب من ثلاثين مجلّداً في الفقه (وبعض أبحاثه في الفقه جاء مقارناً مع القانون الوضعي مثل كتاب الإجارة) وأخرى مثلها في تفسير القرآن الكريم، وعشرات آلاف المقالات والمحاضرات والإجابات والاستفتاءات في قضايا الفكر والسياسة والاجتماع والثقافة والأخلاق والتربية والتاريخ، ونظرياته ونهجه الفكري الذي وضعه في قضايا الحوار الإسلامي الإسلامي، وقضايا الحوار الإسلامي المسيحي، وقضايا المرأة، وما قدّمه من أنموذج متطوّر للرسالة العمليّة (فقه الشريعة) شهد أمامي بعض كبار تلامذة السيد الصدر بأنّها أفضل من الفتاوى الواضحة للسيد الشهيد، من حيث اللغة والمنهجة والتنظيم القانوني، فضلاً عن مشاريع ميدانية يقرّ بها العدوّ قبل الصديق لبناء الجيل الصاعد؟!

خذ مثالاً آخر، حركة الإصلاح الديني (لا السياسي) التي شهدتها إيران منذ بداية التسعينيات، ألم يسهم الإصلاحيون (المعتدلون منهم ولا شأن لنا بالمتطرّفين) في تأسيس علوم جديدة تراجعت مع الأسف مع تراجعهم، مثل علم فلسفة الفقه، وعلم الكلام الجديد، وعلم فلسفة الدين، وكانت لهم مساهمات فلسفيّة ومعرفيّة مشهودة؟! هل يكون بناء المشاريع البديلة بغير التراكم التدريجي؟ تعالوا لننصف الناس جميعاً، ولا نصوّرهم وكأنّهم عاطلين عن العمل لا يعملون إلا في مجال التعليق على زيد أو عمرو أو ملاحقة بعض التفاصيل، وتعالوا لتكون لدينا الجرأة لنقد خصوم الإصلاحيين علناً كما ننتقدهم هم علناً أيضاً وبنفس الدرجة، وإلا ما راعينا قانون العدل والإنصاف!

والله من وراء القصد.

٥٠٤ ـ التطرّف، هويّته ومظاهره وتجليّاته ودوائره وطرائق التعامل معه

السؤال: س١: ما هو رأي المدرسة الشيعيّة بالتطرّف الفقهي أو الفكري؟ وهل التطرّف مفهوم حديث أم له جذور تاريخيّة؟ وهل التطرّف محصور على المدرسة السنّية أم أنّه موجود كذلك عند المدرسة الإماميّة الشيعيّة؟

س٢: نسمع كلاماً جميلاً لبعض الأعلام الشيعة عن التعايش مع الإخوة من السنّة، وتجاوز استفزاز بعض المتطرّفين منهم، ولكن لا نسمع مثل هذه الدعوة منهم تجاه الشيعي المختلف معهم، بل نراهم متطرّفين نسبيّاً داخل البيت الشيعي، ترى كيف يصدّقهم السنّي المتابع إذا لم يُحسنوا التعامل فيما بينهم؟ ما نصيحتك في التعامل مع أيّ متطرّف خاصّة المنتمي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

س٣: كان حديثنا مع بعض الأحبّة حول مشكلة شياع (سلوك السلفيّة في التعامل الآخر) في المجتمع الشيعي، والتي نراها في مشاركات بعض الإخوة على الفيسبوك وحواراتهم، وبالتأكيد لهم ما يدعم موقفهم من علماء ومراجع، كان الحديث عن المشكلة وحديثنا الآتي سيكون حول الحلول لهذه المشكلة، وما السبيل الشرعيّ الأمثل في التعامل معهم؟ وما العلاج الناجع لهم من قبلنا؟

● الحديث عن التطرّف وأسبابه ونتائجه وآثاره ووسائل معالجته وزواياه حديثٌ طويل جدّاً كُتبت حوله الكتب والمقالات، وعقدت لأجله المؤتمرات والندوات، وألقيت فيه الخطب والمحاضرات، بما يفوق الحصر، سياسياً ودينيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً ونفسيّاً وغير ذلك، ولا يمكن من خلال جوابٍ على سؤال تناول مثل هذا الموضوع بعيد المدى ومترامي الأطراف، لكنّني سأحاول الإضاءة على بعض الجوانب باختصار، مركّزاً على العنصر الديني كونه محلّ

الحديث والسؤال:

١ ـ ثمّة أسباب عديدة لظهور التطرّف في المجتمع، وليس الوحيد منها هو السبب الديني، بل إنّ الأزمات الاقتصاديّة الحادّة، والاصطفافات السياسيّة، والحروب المتتالية، والتشنّج الأمني، والدول المستبدّة القمعيّة، كلّها عناصر ذات صلة بقضيّة مثل التطرّف، ومن ثمّ لا يصحّ فصل التطرّف عن هذه العناصر وتحميل مسؤوليّته للدين أو لعلماء الدين خاصّة، مهما تحمّلوا في واقع الأمر من مسؤوليّة.

لكنّ هذا لا يعفي الدين وعلماءه من دورهم التاريخي في هذا الموضوع، فقد كانت للدين وما تزال (في الديانات المختلفة) قراءات متطرّفة، لا تقوم على رؤية الآخر ولا احترام وجوده، وفي النصوص الدينية ما يسمح بظهور مدرسة من هذا النوع، فلغة الإقصاء والرفض والنبذ موجودة في تراثنا الديني، بل وتراث غيرنا أيضاً، وليس التطرّف مجرّد فهم ألقاه المتطرّفون على النصوص الدينية، بل في بعض الأحيان نجد أنّ النصوص الدينية نفسها تمنح التطرّف أكثر من جرعة، ومن ثمّ فلمعالجة منابع التطرّف دينيّاً لابدّ ليس فقط من الاجتهاد في فهم النصوص الدينية، بل وأيضاً من التثبّت من صحّة بعضها، لاسيما الحديث الشريف؛ لأنّ بعضها مهما حاولت أن تفهمه يظلّ يمنحك رؤيةً متطرّفة تجاه الآخر. فنحن بحاجة ـ لمواجهة التطرّف ـ إلى اجتهاد داخل ديني جريء وموضوعي في الإثبات والفهم، إضافة إلى اجتهاد خارج ديني أيضاً.

٢ ـ ولا يبدو لي ـ وأنا أراجع التراث الديني للمذاهب ـ أنّ التطرّف هو ثقافة مذهبيّة خاصّة بأحد المذاهب، بل ما يبدو لي هو أنّ التطرّف سمة أكثر المذاهب الإسلاميّة، إن لم نقل جميعها، فلو عدنا للموروث الكلامي والحديثي والتاريخي

والفقهي للمذاهب، فسوف نجد لغة التكفير والتخوين والتفسيق هي أبسط اللغات التي يتمّ استخدامها في حقّ بعضنا بعضاً، ولو تسنّى لشخص أن يشتغل على هذا الموضوع لكتب موسوعةً في النصوص المتطرّفة والتكفيريّة والعنفيّة التي احتوتها كتب المسلمين عبر التاريخ. ولا يقف هذا الأمر عند حدود الخلاف بين المذاهب، بل لقد رأينا عبر التاريخ أنّ الخلافات داخل المذاهب لم تبتعد عن هذه اللغة، سواء في ذلك الشيعة كما في صراع الإخباريّة والأصوليّة، وصراع المشروطة والمستبدّة، أم غيرهم كما في صراعات المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث، والتنكيل الذي ارتكب بحقّ العلماء كالإمامين: النسائي والطبري، أم في صراع الاتجاهات الفكريّة، مثل الظلم الذي لحق بالفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة عبر التاريخ، ولغة النبذ والإقصاء التي مورست وما تزال إلى اليوم في حقّهم، وثقافة إحراق المكتبات ومراكز الفكر والترجمة، والرفع على مقصلة الإعدام كما حصل مع الحلاج والسهروردي وغيرهما.

لكنّ هذا لا يعني تساوي المذاهب في درجة تطرّفها وعنفها إزاء الآخر، فلا أستطيع أن أضع التيار السائد في الحالة السلفيّة السنيّة مع مثل المذهب الزيدي أو المتصوّفة، فالقياس لا يجوز، فالمذهب الزيدي ـ فضلاً عن المتصوّفة ـ ليس أبداً بتلك الحدّة المتطرّفة التي جاءت مع فكر الشيخ ابن تيميّة والشيخ محمّد بن عبد الوهاب، إذن فيجب أن نستنتج:

أولاً: إنّ التطرّف ولغة الإقصاء والنبذ أمرٌ مشترك بين الاتجاهات والمذاهب الإسلاميّة، وليس مفهوماً حديثاً، بل هو قديم، ليس في تاريخ المسلمين فحسب، بل وفي تاريخ الديانات السماويّة أيضاً، ولو قرأنا التاريخ لرأينا أنّ ما يحدث اليوم قد حدث مثله عدّة مرات وبنفس الفظاعة والبشاعة التي تذهلنا في

هذه الأيّام، فلنراجع التاريخ في العصور: الأيوبي والعثماني والصفوي والعباسي والمملوكي والأموي و.. لنتأكّد من ذلك.

ثانياً: إنّه رغم اشتراك المذاهب في ثقافة التطرّف إلا أنّ نسبه تختلف بينها شدّةً وضعفاً، كما تختلف تاريخيّاً شدّة وضعفاً، فقد تجد مذهباً ما في فترة زمنيّة معيّنة عُرف عنه الاعتدال دون فترة أخرى شهد فيها درجةً متقدّمة من التطرّف والعنف.

ثالثاً: إنّ التطرّف والتكفير تارةً يكون دمويّاً، وأخرى لا يكون دمويّاً، وبين المذاهب اختلافات عبر التاريخ في درجة التطرّف من حيث الدمويّة وعدمها، فلا يمكنني أن أضع الإماميّة في سلّة واحدة مع بعض مذاهب أهل الحديث السنيّة في درجة تطرّفها من هذه الناحية، على الأقلّ في بعض الفترات الزمنيّة.

رابعاً: إنّه لا يمكن أن نأخذ المذاهب بكلام واحد، ففي كلّ المذاهب توجد تيارات بعضها يميل ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ إلى الاعتدال والوسطيّة ولغة التواصل، وبعضها الآخر أقرب إلى لغة التطرّف والعنف، فحتى داخل المذهب السلفي توجد هذه الحال، فلا يصحّ اليوم مثلاً أن نتحدّث عن السلفيّة السنيّة بلغة أنّها وحدة واحدة غير قابلة للتفكيك، بل يمكن التفكيك بينها بدرجة معيّنة، رغم اشتراكها في درجات أخرى.

خامساً: يجب التمييز ـ وهذا جهد تاريخي ومعاصر ـ بين التطرّف بوصفه فعلاً، والتطرّف بوصفه ردّة فعل، فلو أخذنا الأقلّيات على سبيل المثال فإنّنا لو وجدنا في هذه المذاهب تطرّفاً، فمن المتوقّع أن يكون ردّة فعل على تطرّف السلطات وعنفها وقسوتها، فلا يصحّ بعد هذا أن أضع تطرّف الفعل في صفٍّ واحد مع التطرّف الناتج عن ردّة الفعل والدفاع عن الهويّة والذات.

٣ ـ وعندما أتحدّث عن وجود بيئة تراثية حاضنة للتطرّف عند هذا المذهب أو ذاك، فهذا يعني أنّنا بدأنا نتكلّم عن تطرّف يقوم على خلفيّة فكريّة وتراثية ودينيّة، ومن ثم سينفتح أمامنا الباب في أن نعذر المتطرّف هنا أو هناك؛ لأنّ تطرّفه هذا جاء نتيجة قراءة دينيّة، ولم يأتِ من فراغ، فالاجتهاد الموضوعي يوصل أحياناً إلى التطرّف ما دام الخطأ وارداً في الفهم أو الإثبات، وعلينا احترام هذا التطرّف ـ فكريّاً وثقافيّاً ـ ما دام وجهة نظر اجتهاديّة في علوم العقيدة تارةً والشريعة أخرى.

لكنّ عذر المتطرّف في اجتهاده القائم على النصوص مثلاً، لا يعني عدم وجود حقّ لي في الدفاع عن وجهة نظري وعن حقوقي التي يريد هذا المتطرّف أو ذاك سلبها منّي بحجّةٍ دينية يراها هو باجتهاده، ففي الوقت الذي قد أعذر بعض المتطرّفين لكنّني أجد نفسي مضطراً لمواجهته بغية أن أحصل على حقوقي التي أؤمن بها وفقاً لقراءة دينية مختلفة عندي، فهذا مثل مجاهد يظنّك من جنود العدو فيصوّب البندقيّة إليك ليقتلك، ففي الوقت الذي تؤمن أنت بكونه معذوراً فيما يفعل، تسعى لصدّ هجومه عليك، حتى لو اضطررت لاستخدام النار وقتله دفاعاً عن نفسك، فليس مواجهة التطرّف سلباً لحقّ المتطرّف في الاجتهاد أو لعذره فيما يراه، بل هي إثباتٌ لحقّي في الاجتهاد مقابل سلبه حقّي هذا منّي، وبهذه الطريقة أنظر إلى المتطرّف المذهبي أو المتطرّف داخل المذهب الواحد بنظرةٍ أخويّة وبعين ملؤها المحبّة، في الوقت عينه الذي أدافع بكلّ وسائل الدفاع المشروعة عن حقوقي وعن الدين والقيم التي أراها بيني وبين ربّي، وهذا ما يبقي باب الحوار والأخوّة مفتوحاً حتى مع المتطرّف.

ولعلّه من هنا عبّرت آية البغي (الحجرات: ٩) بأنّ الطائفتين المتقاتلتين

مؤمنتان، رغم قتل هذه لهذه وقتل تلك لتلك.

إنّني أفترض أنّ هذه الفكرة مهمّة، وهي تفكّك نشاطنا الفكري عن نشاطنا الوجودي، ففي عالم الفكر والاجتهاد والنظر والثقافة لا فرق ـ دينيّاً ـ بين التطرّف وغيره، فهي اجتهادات ينبغي البحث معها بلغة علميّة، أمّا في عالم الوجود والكينونة والهويّة فإنّ علاقتي بالتطرّف هي علاقة جهاديّة، بمعنى إنّها دفاعٌ عن حقوقي وإنسانيّتي وعن ديني وإسلامي بكلّ وسيلة مشروعة، وبهذا يتمّ تخليص الفكر من صراع الوجود، وتخليص الوجود من حزام التعذير القابض على المفاصل، فلا ننتج فكراً متطرّفاً في مقابل التطرّف، ولا تكون الحرب على التطرّف مبرّراً لإنتاج تطرّف جديد، في الوقت عينه الذي نحارب التطرّف وندافع عن وجودنا في مقابله، حتى ولو بالدم إذا استدعى الأمر وبرّرته الموازين الشرعيّة والأخلاقيّة والحقوقيّة.

٤ ـ من هنا فالأصل في العلاقة مع الفكر المتطرّف في الداخل الإسلامي أو المذهبي هو الأخوّة والمودّة والرفق، وإن كان الأصل في العلاقة مع العدوان التطرّفي هو الدفاع والحرب بأشكالها، وبهذا تختلف طريقة تعاملي مع أشكال التطرّف، ففي التطرّف الدموي أو شبهه أنا مطالب بالدفاع وتخاطبني آية البغي لتجيز لي استخدام الوسائل التي لم تكن مجازةً قبل عدوان المتطرّف عليّ، أمّا في أشكال التطرّف الأخرى فإنّني مطالب بالرفق والحسنى.

وليس من سبيل لمواجهة التطرّف سوى بتجفيف منابعه؛ لأنّ التطرّف كأنبوب النفط المشتعل، يجب أن تقطع ضخّ النفط عنه حتى تنتهي من مشكلته، وهذا معناه أنّ الجدل المباشر مع التطرّف قد يكون مفيداً في بعض الأحيان، لكنّه في بعض الأحيان الأخرى يمكن أن يكون بنفسه وقوداً للتطرّف؛ لأنّ التطرّف

يعيش على ثقافة المساجلات والمماحكات والصراعات والقيل والقال، فكلّما دخلت معه في هذا النوع من الخطاب وبطريقة مباشرة، فإنّك قد توفّر له فرصةً إضافيّة للاستمرار، بخلاف حالة تجفيف منابعه، عبر نشر ثقافة عامّة تدعو للعقلانيّة، ومراعاة الأولويّات، ومرجعيّة العلم، ورفع حالة الأميّة، وتوسيع الآفاق الثقافية المنفتحة على الشعوب الأخرى، والمحبّة، والأخوّة، والتعذير وغير ذلك، فكلّما عمّت هذه الثقافة أصبح التطرّف في عزلة. طبعاً إلى جانب العناصر السياسية والاقتصادية المؤثرة والفاعلة في مسألةٍ من هذا النوع، فليس الخلاص من التطرّف ـ كما أشرتُ مطلع حديثي ـ بيد علماء الدين لوحدهم، وليسوا هم الأصل فيه دوماً، فلقد شهد العالم الإسلامي تيارات لا علاقة لها بالدين ولم تكن أقلّ تطرّفاً وشموليّةً من الكثير من أشكال التطرّف الديني في بعض حالاتها، فلابدّ من تعاون لمواجهة التطرّف سياسيّاً وإعلاميّاً وثقافيّاً ودينيّاً وتربويّاً، وكذلك على مستوى مناهج التربية والتعليم.

٥ ـ إنّ لغة العنف وممارساته قد نجد لها منطلقات متناقضة، بمعنى قد تكون لأنّك من الأقليّات الدينية أو غيرها تشعر بضغط شديد من حصار الأكثريّة، فتنفجر قوّةً عُنفيّة متطرّفة في وجهها، ولكن في بعض الأحيان يكون لخصوصية القلّة الدور الكبير في نشر ثقافة التسامح من قبلك؛ لأنّ ثقافة التسامح هذه تعطيك المجال في الوجود والبقاء، فليس لغة التسامح التي تكون عند الأقليّات الدينية أو المذهبيّة أو الفكريّة أو السياسيّة بدليل قناعة ضاربة في العمق بها بالضرورة، بقدر ما قد تكون دليلاً على حاجتها لهذا التسامح ليكون ثقافةً عامّة وسياسة مهيمنة، بغية تحصيل ما تريد ـ بوصفها أقليّةً ـ في محيطٍ أكثري، ولهذا عندما تصبح هي الأكثريّة في مكانٍ آخر أو الأقوى فسوف نجد عندها ارتداداً

نحو خطاب العنف والتطرّف والنبذ والتحقير.

وهذا بعينه يحصل أيضاً بالعكس، فقد تحتاج الأكثرية لخطاب التسامح لترتاح من قلق الأقليّة؛ لأنّ خطاب الانفتاح والتسامح يمكن أن ينفّس احتقان الأقلّيات، فيما يكون خطاب العنف سبيلاً لانفجار الأقلّيات كقنبلةٍ موقوتة في وجه الأكثريّة.

هذا ما يفسّر ـ أحياناً ـ أنّ بعضنا لديه لغة حواريّة وتسامحيّة وتقريبيّة مع المذاهب الأخرى، في حين ليست لديه مثل هذه اللغة مع أبناء مذهبه. كما أنّ الموضوع له علاقة أيضاً بمجالات النفوذ والسلطة والهيمنة، فالآخر المذهبي قد لا يفقدني نفوذي داخل جماعتي، فيما الآخر الداخل مذهبي يمكنه أن يفقدني إيّاها، فلا ينبغي أن نفصل الكثير من القضايا الثقافيّة والفكريّة والمسلكيّة عن صراع السلطة والنفوذ بالمعنى الأوسع من مجال السلطة السياسيّة، دون أن نتهم أحداً في دينه وأخلاقه، حيث إنّنا نحاول ملامسة اللاوعي في هذه المنطلقات.

٦ ـ وأخيراً، أجد أنّ وظيفة كلّ عالمٍ ديني أو مثقّف أو كاتب أو ناشط أو تربويّ أو إعلامي هو نشر ثقافة الوعي والعقلانية والتسامح والواقعيّة والمحبّة والأخوّة والتواصل والآخر والعلم والتنوّع والتعدّد، وخلع صفة الدينية والمذهبية عن حروبنا السياسية اليوم، وتركيز هذه المفاهيم وأمثالها في كلّ نشاطاتنا التربويّة للجيل القادم، ومحاولة تسليط الضوء دوماً على نصوص التراث التسامحيّة، وعدم السماح للمتطرّفين بتصوير التراث بأنّه ذو وجه واحد، وهو الوجه المتطرّف، فإنّ التراث وإن وجدنا فيه التطرّف كما قلنا، لكنّ فيه الكثير الكثير من عناصر التسامح وفرص التواصل ومقوّمات النهوض، ودورنا هو الإضاءة دوماً على النصوص والكلمات والأحاديث والمواقف والشخصيّات

والتجارب والأحداث التي تركّز في وعينا التاريخي الجانب المضيء (مع التركيز على عدم البقاء في التاريخ)، بدل أن يحتكر المتطرّفون ـ كما أراد ذلك الكثير من المستشرقين واستسلم لهم بعض مثقفينا مع الأسف ـ الإرثَ المظلم من تاريخنا فيحاولون تعميمه على كلّ التاريخ، ليشعر المواطن العربي والمسلم بأنّه لا تاريخ لدينا إلا هذا التاريخ، فإما أن نكون متطرّفين أو نخرج من تاريخنا وهويّتنا، والعياذ بالله.

٥٠٥ ـ تقويم للمنهج الدراسي الفلسفي التقليدي في الحوزة العلميّة

السؤال: هل تنصحون بدراسة الفلسفة وفقاً للطريقة التقليديّة، بأن يبدأ الطالب بأخذ بداية الحكمة ثم النهاية وهكذا، أم أنّ هناك طريقة يكون لها إمكانية سيطرة أكبر ونظرة شموليّة أوسع؟ إضافة إلى ذلك أين يقع كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي؟ ما هو موقعه بالنسبة للطالب والدارس للمباحث الفلسفيّة؟ متى تنصحون بدراسته أو الاطّلاع عليه في الحدّ الأدنى؟

● الطريقة التقليديّة في دراسة الفلسفة في غالب الحوزات العلميّة لا تبدو لي مناسبةً أبداً، فهي تغلق ذهن الطالب على الفلسفة الصدرائيّة فقط، وتغرقه ـ من خلال كتابَي البداية والنهاية، ثم المنظومة وما بعدها ـ في تفكيك النصّ وملاحقة شروح هذه الكتب، ولا تساهم في فتح أفق الطالب على أنواع الفلسفات الأخرى الإسلاميّة، فضلاً عن الشرقيّة والغربيّة. وهذه هي ملاحظتي الرئيسة على المنهج السائد الذي وضعه العلامة الطباطبائي، إلى جانب ملاحظات أخرى أيضاً.

من هنا، ومع تقديري الكامل لمنهج العلامة الطباطبائي وخطواته التقدّمية في

هذا الصدد، أفضّل منهجاً آخر يبدأ من معلومات أوليّة حول الفلسفة تفكّكها مع أبرز موضوعاتها باختصارٍ يتناول قدر المستطاع المشهد المتنوّع منفتحاً على كلّ الفلسفات، وقد يستمرّ ذلك لمدّة عام، كما يطلّ في المرحلة الثانية على تاريخ الفلسفة العالميّة عموماً والإسلاميّة خصوصاً، بما يطول لمدّة عام آخر أيضاً، ليذهب في المرحلة الثالثة إلى دراسة أكثر عمقاً للموضوعات بمشهدها المتنوّع، مستخدماً أسلوب تعليم الطالب كيفية البحث والاستدلال، وهو ما يطول لمدّة عامين أيضاً، ثم ليُصار بعد ذلك إلى مرحلة التخصّص في إحدى الفلسفات المعيّنة، وهنا في المرحلة الأخيرة التخصّصية قد ينفع مثل كتاب (نهاية الحكمة) في أولى مراحل التخصّص، لو اختار الإنسان الفلسفة الصدرائيّة.

وأفضّل ذلك؛ لأنّ هذه الكتب المتوفّرة ـ حوزويّاً ـ اليوم لا تعطي شروط الكتاب التعليمي، فعندما نسأل أنفسنا: ما هي المعايير العلميّة لاتخاذ كتابٍ ما مقرّراً دراسيّاً؟ فإنّ الجواب هو: إنّ المعايير كثيرة أبرزها:

١ ـ قدرة الكتاب على تفكيك المفاهيم والمبادئ التصوّرية، بحيث يكون متميّزاً في مجال تعريف المصطلحات، وشرح المقولات، وتفكيك التركيبات الخاصّة بهذا العلم، وأنتم تعرفون أنّ الفلسفة من أكثر العلوم التي تحوي التباساً في المصطلحات.

٢ ـ قدرته على تحرير محلّ النزاع ومحلّ الاتفاق في المسألة التي تخضع للدرس.

٣ ـ قدرته على بيان شبكة علاقات الموضوع الذي يقرؤه مع سائر الموضوعات الأخرى في العلم نفسه وخارجه، ومن ثمّ تمييز المسائل عن بعضها، وبيان هرميّتها وأيّها المبنيّ على الآخر وأيّها المؤثر في الآخر والمتأثّر به.

٤ ـ بيان التأثيرات العلميّة للموضوع وشبكة تطبيقاته، فإذا كان الموضوع له

تطبيقات متنوّعة في مجالات مختلفة فمن الأهميّة شرح نماذج من هذه التطبيقات؛ ليتمكّن الطالب من التعرّف على توظيف المفاهيم التي يدرسها، مثل أصالة الوجود وتطبيقاتها.

٥ ـ بيان الخطوات العمليّة للبحث، بمعنى أن يشرح للطالب ما هي الخطوات التي سنقوم بها لمعالجة الموضوع الفلاني، وبهذا يتعرّف الطالب على آليات العمل البحثي بشكل ميداني.

٦ ـ شرح موجز للمسار التاريخي للعلم وموضوعاته، فإنّ الرصد التاريخي يساعد بشكل كبير للغاية على فهم تراكم المكوّنات الأساسية للموضوع، بحيث نعرف كيف تحوّل هذا الموضوع الصغير إلى مسألة كبيرة متشعّبة؟ وما هي الزوايا التي انطلقت منها الدراسات؟

٧ ـ نقل نصوص حرفيّة من كتب العلماء في مراحل زمنيّة مختلفة، لكي يتعرّف الطالب على أساليب البيان في هذا العلم وفقاً للمراحل التاريخيّة المختلفة.

٨ ـ مواكبة آخر تطوّرات هذا العلم، فلا يصحّ أن ندرس فقط منجزاً فلسفيّاً يعود لقرون سابقة، دون أن نطلّ على المنجز في عقوده الأخيرة.

٩ ـ مواكبة المشهد المقارن داخل وخارج الدائرة، بمعنى أن يعرّفنا الكتاب على المشهد عند المدارس والمذاهب والاتجاهات الأخرى، وعندما ندرس كتاباً في الفلسفة فإنّ حُسن الكتاب أن يُطْلِعَنَا على الفلسفة بمدارسها، بما فيها المدارس الغربية، لا أن يختصّ بمدرسة واحدة فقط كالفلسفة الصدرائيّة مثلاً أو السينويّة. من هنا، لابدّ من استحضار الآراء ونصوص الشخصيّات المختلفة في الفكر الفلسفي العالمي، بحيث ينفتح على تناول وجهات نظر متعدّدة فيتمكّن

طالب العلم من التعرّف في الموضوع الواحد على آراء شخصيات من خارج الإطار وليس فقط من داخل الإطار، الأمر الذي يسمح بتوسيع أفق الطالب أكثر.

١٠ ـ حُسن البيان في الكتاب بحيث لا يرهق الطالب بتفكيك العبارات، بل يركّز الطالب معه على تفكيك المعاني والأفكار ويتصل مباشرةً بالمشهد الفكري نفسه. من هنا لابدّ من سهولة التعبير وتسهيل عملية التخلّص من الدوران حول المتن وتطبيق الشرح عليه، بحيث لا يعود الأستاذ والطالب بحاجة أبداً لقراءة متن الكتاب الدراسي بعد إعطاء الدرس، لتفكيك عباراته وإرجاع ضمائره، وهو ما يوفّر الكثير من الوقت ومن الجهد والعناء على الطلاب والأساتذة معاً. ومع ذلك كلّه ضرورة حداثة اللغة العربية الفلسفية وكذلك حداثة المصطلح الفلسفيّ. إضافة إلى مختلف وسائل الإيضاح المختلفة من التشجير والرسومات البيانية وغيرها.

١١ ـ أن يوضع الكتاب لكي يكون كتاباً دراسيّاً، بحيث كان الطالب نصب أعين المصنّف وهو يكتب كتابه، وهذا عنصر مهم في عملية تدوين الكتاب الدراسي.

١٢ ـ معقوليّة حجم الكتاب الدراسي، فالكتب الدراسية ـ إذا أخذنا بعين الاعتبار مضمونها وأسلوبها السهل ـ يجب أن يكون حجمها معقولاً، فلا نضع الطالب أمام كتاب لو أراد إكماله فهو بحاجة لخمس أو ست سنوات لذلك أو أكثر، كما في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، أو الأسفار للملا صدرا الشيرازي، أو الشفاء لابن سينا.

١٣ ـ أخذه بعين الاعتبار حال الطلاب المبتدئين جدّاً في السنة الأولى، فأغلب

الكتب التعليمية الحوزوية تراعي طلاب السنة الثالثة وما بعد، وتحاول أن تضع لهم مناهج للتدريس، في حين نحن بحاجة في الكتاب الدراسي الفلسفي إلى مجموعة كاملة تغطّي المراحل المختلفة لا سيما ما يُسمّى بالسنة التحضيرية ـ كما تطلق عليها الجامعات ـ أي للسنة الأولى التي تسمح للطالب في مدّة وجيزة أن يتعرّف على مجمل البحوث الفلسفيّة بطريقة بالغة التبسيط، دون الدخول في المنغلقات والخلافات والتعقيدات أساساً.

ولو أخذنا مثل هذه الشروط وغيرها بعين الاعتبار، فسوف نعرف أنّ المنهاج الذي وضعه العلامة الطباطبائي لم يعد كافياً اليوم، وصارت هناك حاجة لتغييرات جذريّة في هذا السياق، لكن لما لم يكن متوفّراً المنهجُ الآخر المعتمد في الحوزات العلميّة إلا في دوائر محدودة، أو في بعض المراكز الفلسفيّة، لهذا فعلى الطالب محاولة الجمع والتوفيق بين هذه الكتب وسائر الحاجات الأخرى، وأن يبذل جهوداً مضاعفة لتلافي النقص الحاصل في المنهاج الدراسي على مستوى تجربته الشخصيّة.

أمّا كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) فهو جيّد بوصفه كتاباً معيناً في الدرس الفلسفي، وإن كنت أفضّل ان يتمّ تطويره بشكل جزئي ليصبح بديلاً عن الكثير من الكتب التدريسيّة اليوم.

٥٠٦. تعليق على كلام د. مصطفى محمود حول الإسلام الطقوسي والشعائري

السؤال: يقول المرحوم الدكتور مصطفى محمود: إنّ الغرب لا يخشى الإسلام الطقوسي والشعائريّ، بل يخشى الإسلام الذي يدعو إلى العلم والعمل والتقدّم والحضارة. فهل تتّفق شيخنا مع هذا القول؟ هل نستطيع التفكيك بين العمل

وبين الشعار؟ ألا تخدم الشعائر مسيرة العمل؟ أليس المجاهدون في لبنان يستمدّون طاقة الجهاد والتفاني من الصلاة ومن الشعائر الحسينيّة؟ أوليست الشعائر هي بنفسها تجسّد التفاني والإخلاص والتطوّع والتبرّع بالأموال كما نشاهد ذلك أثناء الشعائر الحسينيّة؟

● لعلّه حصل خطأ بسيط في فهم ما يريده الدكتور مصطفى محمود بحسب نقلكم، فليس مقصوده ومقصود أمثاله من الذين تحدّثوا عن هذا الموضوع كالإمام الخميني والشيخ المطهّري والدكتور شريعتي وغيرهم، هو القول بأنّ الشعائر الدينية لا قيمة لها أساساً، بل المقصود أنّ التديّن تارةً يكون طقوسيّاً فقط، فنسمّيه بالتديّن الطقوسي، وأخرى يكون تديّناً حياتيّاً وهو الذي تتحوّل فيه الشعائر إلى مادّة خصبة لبناء الحياة والوجود، ولقيامة الدنيا والآخرة.

فعندما نجد مجموعةً من الأشخاص همّهم فقط إقامة الصلاة في المساجد وإحياء المجالس الحسينيّة والذهاب للحجّ ونحو ذلك، فيما لا تجد لهم في قضايا الدفاع عن المظلومين، ولا في بناء الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكريّة للأمّة الإسلاميّة دورٌ يُذكر، بل تراهم دعاة راحةٍ ودعة ومسالمة مع المعتدي والظالم والجائر، فهذا هو الإسلام الطقوسي. لقد قال الإمام الخميني يوماً: إنّ أمريكا لا تنزعج من الصلاة، فلنصلّ إلى يوم الدين فهي لا تنزعج، والشاه بنفسه كان يقيم المجالس الحسينية ويدعمها ويشارك فيها شخصيّاً!!

إنّ مقولة الإمام الخميني هذه لا تعني أن نترك الصلاة أو الشعائر الحسينية، بل معناها هو استثمار هذه الشعائر في بناء مجتمعٍ سليم، كما يحصل مع المجاهدين في هذا البلد أو ذاك.

ومن هنا وجدنا الكثير من الكلام عند العلماء والمفكّرين النهضويين في القرن

العشرين حول الجوانب الاجتماعيّة للعبادات؛ لأنّ المفكّر المسلم رأى ضرورة استثمار العبادات في المجال الاجتماعي وعدم التضحية بالإمكانات التي توفّرها لنا هذه العبادات في هذا المجال، بل رأينا بعضهم يتحدّث عن البُعد الاجتماعي في العقائد وأصول الدين أيضاً، حتى أدرجه السيد محمد باقر الصدر في مقدّمة وخاتمة رسالته العمليّة (الفتاوى الواضحة).

إنّه همٌّ كبير حمله علماء النهضة المسلمون في كيفية تثوير العقائد وإخراجها من الجانب النظري السجالي إلى مجال بناء الحياة والمجتمع، وكذلك الحال في العبادات، ولكم أن تراجعوا في هذا المجال كتابات ومقولات أمثال: مالك بن نبي، وروح الله الخميني، وعلي شريعتي، ومحمّد باقر الصدر، ومحمد صادق الصدر، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ومرتضى مطهّري، وحسين علي منتظري، ومحمّد حسين الطباطبائي، ومحمّد حسين فضل الله، وإقبال اللاهوري، ومحمّد رضا حكيمي، ومحمّد مهدي شمس الدين، وسيد قطب، وحسن البنّا، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد جواد مغنيّة، ومحمد الغزالي، وموسى الصدر، ومحمد سعيد رمضان البوطي، ومحسن الأمين، ومهدي بازركان، وغيرهم، فضلاً عن الكثير من العلماء المعاصرين.

وعليه، يمكن التفكيك بين الشعار والعمل، بل قد حصلت على طول التاريخ ألوان كثيرة من ذلك، ومن يطالب برفض الإسلام الطقوسي إنّما يطالب برفض الإسلام الذي يجمد على الطقوس ويحوّلها إلى عادات، ويستغرق كلّ طاقاته فيها، ويفقدها بُعدها الاجتماعي والنهضوي والإنساني بالمعنى العام للكلمة.

أعتقد أنّه بهذا الفهم لمراد هؤلاء العلماء والمفكّرين ـ وهو الفهم الصحيح من

وجهة نظري ـ يحصل التوفيق بين ما قلتموه وبين ما قالوه.

٥٠٧. طلاب الإسلاميات ومتابعة القضايا الفكريّة الجديدة والمختلفة

السؤال: جناب الشيخ حيدر حب الله المكرّم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. إنّ المتتبّع لكتبكم ومحاضراتكم يلاحظ فيكم الاطلاع الواسع على حقول معرفيّة متعدّدة من جوانب الفكر الإسلامي، وإنّني شخصيّاً استفدت من بعض كتبكم ودروسكم في حقول مختلفة، وبودّي أن تفيدوني في هذا الأمر: كيف يمكن لطالب العلم الحوزوي أن يحافظ على نموٍّ متزن في شتى الحقول العلميّة؟ فأنا بصراحة يهمّني ـ إن وفّقني الله ـ أن أصير متخصّصاً وذا فضيلة علميّة في الفقه والأصول وعلم الكلام، ولكنّني في الوقت نفسه يهمّني أن أكون على اطّلاع جيّد على كلّ من الفلسفة الإسلاميّة والحديثة وأبحاث علم الكلام الجديد، وأبحاث نظرية المعرفة، والتاريخ وغيرها من الحقول العلميّة، فبم تنصحون؟ ولكم جزيل الشكر.

● النموّ المتوازن في العلوم الإسلاميّة، رغم التخصّص في بعضها، يمكن أن يكون من خلال نظام دراسي متوازن، ولكن حين يفتقد الإنسان هذا النظام الدراسي، فبالإمكان القيام ببعض الخطوات الشخصيّة، أذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ ـ القيام بنظام مطالعات متوازن، فلو خصّصتم ـ على سبيل المثال ـ ساعةً واحدة كلّ يوم لمطالعة البحوث الفكريّة الجديدة والعلوم الدينية الأخرى، وثابرتم على ذلك بحيث استمرّيتم عليه سنوات عدّة، وقمتم بجعل نظام المطالعة اليومي هذا مطالعةً مفيدة ضمن مراحل وليست عابرة، بحيث

خصّصتم لها الكتب المفيدة في المجالات المختلفة، فسترون أنّ وعيكم الذهني بهذه الموضوعات سوف ينمو بشكل تلقائي.

إنّنا نعيش أزمة مطالعة كبيرة، وأزمة قراءة في عالمنا الإسلامي، ولو قرأنا بحقّ وبشكل يومي بدل تضييع الوقت على قضايا لا فائدة منها تستهلك الإنسان وطاقاته، لرأينا أنّ لدينا الوقت الكثير للاستفادة، وليس كما نتصوّر أنّه لا وقت لدينا. ومن تصوّر أنّه يريد أن يرتفع حقيقةً في سماء العلم بلا تعب ولا سهر ولا إرهاق ولا غير ذلك فهو واهمٌ لا يعيش واقعيّة الأمور أبداً.

٢ ـ اختيار مجموعة من الطلاب التي تعيش الهمّ نفسه، بحيث يمكن لهذه المجموعة أيضاً أن تلتقي ولو ليوم واحد في الأسبوع ـ وبشكل منظّم وبنحو المثابرة فإنّ الأساس هو التواصل والمثابرة في الأمور ـ وتتدارس الموضوعات المختلفة أو تتناقش في كتاب معين، فيخصّصون كتاباً مثيراً للجدل لمطالعته من قبل الجميع، ثم المناقشة فيه لأسبوعٍ أو أكثر، بهدف ترسيخ الموضوعات التي يطرحها، ويقومون بانتقاء كتب مختلفة تنتمي لموضوعات متنوّعة.

٣ ـ كتابة ملخّصات ورؤوس أقلام للكتب التي تتمّ مطالعتها أو مناقشتها.

٤ ـ حسّ المشاركة في الندوات أو الملتقيات أو المؤتمرات ومتابعة كلّ جديد في النشريات والمجلات التي تعالج هذه الموضوعات، والتعرّف على الشخصيات المتابعة في هذا المجال، فلو تمّت هذه المشاركة ولو خمس مرات في العام، وتمّت قراءة بعض المجالات الجادّة، فسوف تضع الإنسان في سياق هذا النوع من البحوث العلميّة.

وهنا أنصح بتنظيم زيارات ـ ولو نصف شهريّة ـ للباحثين والكتّاب والعلماء المختصّين بالمجالات العلميّة المختلفة، بهدف توجيه مجموعة من الأسئلة لهم

والتعرّف على تجاربهم وأفكارهم.

٥ ـ محاولة الشعور بتحمّل المسؤولية إزاء القضايا الفكريّة الجديدة والعلوم الدينية التي تقع خارج الفقه والأصول، ولو من خلال محاولة النقاش حولها في بعض المحافل، وتعريض النفس للسؤال عنها، بحيث يدفعك هذا الأمر للمراجعة والمتابعة والاهتمام.

٦ ـ أن يعيش طالب العلوم الحوزويّة اعتبار الموضوعات الفكريّة المتنوّعة ـ غير الفقه والأصول ـ جزءاً من الأولويّات، ويعرف أنّها حاجات وليست أموراً ترفيّة، وأنّها صعبة وفيها الكثير من التحدّيات، لا كما يصوّر لنا بعض الحوزويين بأنّها أمور عابرة لا تحتاج لبحث ونظر ولا صعوبات أو مشاكل فيها.

إنّ التحرّر من هذه المفاهيم المغلوطة هو مفتاح الحلّ، حيث سيساعدنا كثيراً في خلق محفّزات نفسيّة كبيرة في هذا الصدد، وتنظيم أولوياتنا بطريقة صحيحة.

إنّ أهم وظائف طالب العلوم الحوزويّة اليوم، لاسيما الطلاب الذين يعيشون في المدن العلميّة الكبرى مثل قم والنجف والقاهرة، هو الانفتاح على الحياة خارج أسوار الحوزات العلميّة، فإنّ الحوزات قد تخلق في الذهن أولويّات، لكنّ الواقع خارجها يفرض أولويّات أخرى تختلف أو فيها بعض عناصر الاشتراك، وعلى طالب العلم أن تكون له عينان: عينٌ على الداخل الحوزوي ليهتمّ بدروسه ويتمكّن من العلوم الحوزويّة التراثية، وعينٌ على الخارج ليهتمّ بقضايا العصر، وينمّي طاقاته ونشاطاته في هذا المجال، ولو قسّم وقته ونظّم أولويّاته وحدّد أهدافه المتنوّعة، ووضع خطّةً زمنيّة محدّدة للأهداف المرحليّة التي يريدها، وقصد الله في كلّ ما يفعله ويُقدم عليه، ولم يخف أو يلهث خلف موقعه هنا أو هناك، فإنّ الله سيكون معه بإذنه، وفّقنا الله وإيّاكم للقول الثابت في الحياة الدنيا

وفي الآخرة، إنّه وليٌّ قريب مجيب.

٥٠٨. دعوة سنّية للتقارب والتقريب بين المسلمين

السؤال: سماحة الشيخ حيدر حب الله حفظه الله تعالى. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أنا أخوكم من المذهب السنّي، أرجوك شيخنا الكريم عمل كتاب وبحث علمي يقرّب بين السنّة والشيعة فغالبيّة إخوانكم من أهل السنّة يحبّون رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وأمّنا أمّ المسلمين فاطمة الزهراء، وزوجها حبيب رسولنا الكريم سيدي عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وإبناه سيّدا شباب الجنّة الحسن والحسين، وحبّنا لهم جميعاً أبدي وكذلك نحبّ الخلفاء الراشدين أبا بكر وعمر وعثمان. ونقرّ أنّ سيّدنا الحسين قام بثورته ضدّ الظلم، وكذلك نقرّ بحبّنا لأمّهات المؤمنين زوجات نبيّنا وحبيبنا رسول الله، ومنهم عائشة ومارية رضي الله عنهنّ أجمعين. رجائي لك شيخنا التقريب بين المسلمين، فوالله نحبّكم لله فأنتم منّا وفينا، ونحن أهلكم وعشيرتكم، ما نطلبه منكم ومن علماء السنّة التقارب ونبذ الكراهية، فنحن أمّة محمّد، نحن المسلمون والمؤمنون إن شاء الله. شكراً لك.

● أخي الكريم، وعليك وعلى كلّ مسلمٍ مسالم سلامٌ من الله وبركات. إنّ القواسم المشتركة بين المسلمين أكثر من أن تعدّ أو تحصى، والأفكار والطروحات والمشاريع والأعمال التقريبيّة منذ قرن من الزمن وإلى اليوم كثيرة للغاية، وعلماء المسلمين من المذاهب كافّة عملوا وما يزالون على تقريب المسلمين من بعضهم ورفع شبح الفتنة من بينهم، ولكنّ المشكلة هي أنّ الحروب السياسيّة يحتاج رجالها إلى غطاء من أكثر من نوع، وأحد أهم أنواع الأغطية هو الغطاء الديني

الذي يحاول تهييج العامّة من الناس هنا وهناك، وكلّما كان وعي علماء الدين وأهل الإيمان بسيطاً كان بإمكان رجال السياسة اللعب بهم وتحويل وجهتهم وتحريكهم في الإطار الذي يريدون، وكلّما كان كبيراً فوّت ذلك الفرصة على الآخرين وجعل الدين في منأى وسلامة من صراعات الدنيا بدل أن يكون وقوداً لها.

المطلوب منّا اليوم أكثر من أيّ وقت مضى هو الفصل بين الديني والسياسي في هذه القضيّة، وأن نعي جميعاً أنّ خلط الخطاب الديني بالسياسي هنا ليس في نفع الدين كما يتصوّر بعض علماء الدين والمؤمنين، بل مآلاته في ضرر الدين نفسه، وأنّ من أعظم مسؤوليّات علماء الدين اليوم في تنظيراتهم وخطابهم وبياناتهم ومسلكيّاتهم هو فكّ الارتباط المزعوم بين القضيّة الدينية وبين الصراع السياسي الحادّ الذي تشهده المنطقة، سواء كان هذا الصراع مخطّطاً غربيّاً صهيونيّاً أم لا، وحتى لو اقتنعت دينيّاً وسياسياً بضرورة المشاركة في هذه الحرب الداخليّة أو تلك من منطلق دفع الظلم أو رفع البغي، فهذا شيء لك أو لي الحقّ فيه، لكنّ خلع صفة المذهبيّة على هذه الحرب شيء آخر يجب التحذّر منه دوماً.

هناك الكثيرون من علماء الأمّة يحملون همّ التقريب والحمد لله، وهم مقتنعون بكلّ ما نقوله وبما هو أكثر من ذلك، لكنّنا نواجه مشكلةً أخرى أيضاً مع بعضهم، وهي مشكلة الإرادات، فكلّ واحدٍ منّا بات يخاف على موقعه داخل مذهبه لو قال الحقيقة ونادى بها بشكلٍ حقيقي وليس بشكل بروتوكولي، ولهذا إمّا تجده (حشر مع الناس عيد) أو تراه صامتاً يخاف على نفسه ومكانته فيترك الساحة للمتطرّفين من أبناء هذا المذهب أو ذاك.

إنّنا بحاجة إلى صحوة ضمير، وأن نعرف أنّنا كعلماء دين ومفكّرين ومثقفين

وكتّاب وإعلاميين وناشطين، قد حُمّلنا مسؤولية تاريخيّة سيحاسبنا الله والتاريخ والأجيال عليها، وأنّ الفرار أو دسّ الرأس في الرمال لن يبرأنا من لعنة التاريخ، ولأن نكون ملعونين من أبناء جلدتنا خيرٌ لنا من أن تلعننا السماء، فلنقم بخطوات جريئة تمنع التطرّف في حياتنا وليُقدم الكبار منّا ـ بلا خوف ولا وجل ـ على مواقف تاريخيّة، بدل الصمت الذي يترك الصغار المتطرّفين يأكلون الأخضر واليابس، فلا يتركون وراءهم إلا صعيداً زلقاً.

وبرأيي المتواضع، لن يكفي للشيعي اليوم أن يخاطب السنّي بنبذ التطرّف وإصلاح فكره المذهبي ليكون فكراً تقريبيّاً، ولا للسنّي أن يخاطب الشيعي بنبذ التطرّف وإصلاح فكره المذهبي ليكون فكراً تقريبيّاً؛ لأنّ ذلك يشجّع ـ أحياناً ـ على التطرّف ويزيد من حدّة الاشتعال، فمن يريد محاربة التطرّف اليوم وهو يراه ضارباً بأطنابه، عليه بأحد خيارين: إمّا أن يجعله خطابه عامّاً للجميع دون تخصيص، أو يخاطب أبناء قومه، فإنّ ذلك أدفع وأسلم، فلو التزمنا بذلك كان ذلك أفعل، والعلم عند الله.

هذا، وفي علمي أنّ هناك كتاباً يجري الإعداد له في هذه الفترة على المستوى الشيعي، ويمثل رسالة سلام ومحبّة وتعاون، لفتح صفحة جديدة في التواصل المذهبي، حتى لو ظلّت صراعات السياسيين قائمةً على حالها.

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

٥٠٩ـ كيف يفسّر المسلمون ظاهرة المصاهرات بين أهل البيت والصحابة و..؟!

السؤال: كيف يفسّر المسلمون ظاهرة المصاهرات الواسعة بين أهل البيت النبوي وبين الصحابة والخلفاء وأولادهم عبر التاريخ؟ هل لكم أن تعرضوا لنا الاتجاهات في هذا الأمر على طريقتكم الجميلة في بيان الآراء والمواقف؟

● أمّا جمهور أهل السنّة فهم يرون هذا الأمر طبيعيّاً، إذ لا توجد مشكلة كبرى عندهم بين الفريقين تستدعي عدم المصاهرة، ولهذا فقد ألّف غير واحدٍ منهم ـ لاسيما في الفترة المتأخّرة ـ كتباً مستقلّة جمعوا فيها أشكال المصاهرات التي وقعت بين أهل البيت (بالمعنى العام) وبين الخلفاء في العصور المختلفة، وبلغوا بها عشرات المصاهرات.

وبعض الكتب التي ألّفها باحثون من أهل السنّة حول موضوع العلاقة بين أهل البيت والأصحاب، خصّصوا فصلاً منها مستقلاً لهذه القضيّة (المصاهرات) بشكل واضح. وكلّ متابع لهذه الأمور يمكنه الاطّلاع على عدد من الكتب في هذا المجال، لاسيما في الفترة المتأخّرة، وقد أضافوا إلى ذلك موضوع تسمية أهل البيت أولادهم بأسماء الخلفاء والأشخاص الذين عرفوا ـ شيعيّاً ـ بالعداء لأهل البيت عليهم السلام.

أمّا الشيعة الإماميّة، فقد طرحت هذه المسألة في كتبهم منذ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) الذي تعرّض لهذا الموضوع في بعض كتبه، وهناك توجّهات متعدّدة لديهم في تفسير أو فهم هذه الظاهرة، وأوجز لكم أبرزها، بعيداً عن الترجيح بينها:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يقبل بوجود هذه المصاهرات وتعدّدها، لكنّه يفسّر أغلبها أو ربما جميعها بأنّه وقع على نحو التقيّة، حيث إنّ الإمام عليّاً عليه السلام وأهل بيته قد عاشوا في (وبعد) عصر الخلفاء الأوائل فترة تقيّة، فلهذا كانوا مضطرّين لمثل هذه المصاهرات، إمّا لدفع المشاكل عنهم إن لم يعطوا الرجل الخاطب هذه البنت أو تلك، أو لكون المصاهرات في العرف القبلي والعربي موجبةً للحدّ من ضغوطات الآخرين على أهل البيت، أو بهدف التأثير على الآخرين لإصلاحهم نتيجة المصاهرة وفتح العلاقة العائليّة معهم، فزواج أهل البيت وأولادهم من الطرف الآخر كان خطوةً تهدف للحدّ من الممارسات السلبيّة للآخرين عليهم أو لفكّ عزلتهم عن المجتمع.

ويعدّ هذا الاتجاه مشهوراً بين الكثير من العلماء والباحثين في تفسير هذه الظاهرة، فكما أنّ بعض زيجات النبي محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فسّرت بنحو سياسي أو قبلي، وقد أقرّ الكثير من علماء وباحثي السيرة النبويّة بمثل هذه التفاسير وهم يقومون بالجواب عن إشكاليّات المستشرقين بخصوص شخصيّة النبي وحبّه الجنسي للنساء وابتلائه بالشهوة وغير ذلك من التهم.. كذلك الحال في مثل هذه الزيجات التي أقدم عليها أهل البيت وأبناؤهم، فليس المراد هنا من التقيّة مجرّد الخوف من أنّهم لو لم يعطوا البنت للشاب فسوف يتعرّضون لمشاكل، بل هناك وجه آخر للتقيّة أيضاً، وهو السعي لتخفيف الضغوط عنهم من خلال

المصاهرات، أو بنحو التقية المداراتية التي تحاول أن توحي للآخرين بأنّ صلة أهل البيت بهم جيدة، ويكون في ذلك مصالح عليا للجماعة الشيعيّة.

والذي يدفع لهذا التفسير هو إجراء مقاربات واسعة بين نصوص ومواقف أهل البيت من الخلفاء ومعاونيهم، فإنّ هذه المقاربات لا تسمح لنا بتفسير هذه المصاهرات على أنّها وضع طبيعي؛ إذ لا ينسجم ذلك مع سائر النصوص والمواقف التي نعرفها عن أهل البيت النبويّ، فلابدّ من الذهاب خلف تفسيرٍ آخر للحدث، وليس إلا التقية بمعناها الواسع.

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه أقلّ حضوراً في الوسط الشيعي من الاتجاه الأوّل، ولكنّه أخذ ينمو في الفترة الأخيرة في وسط الباحثين، رغم أنّ بعض مفرداته قديمة ترجع للقرون الأولى. ويرى هذا الاتجاه أنّه يجب علينا إعادة النظر من جديد في أصل وجود هذه المصاهرات، فهل هناك معطيات تاريخية مؤكّدة تحسم لنا وجود هذه المصاهرات بين الأسرة النبويّة وأسر الخلفاء ومعاونيهم أم لا؟

وفي هذا السياق قام هؤلاء العلماء والباحثون بالتشكيك في أكثر هذه المصاهرات وربما جميعها، ولهم بعض الكتابات المتفرّقة في ذلك، كما فيما كتبه العلامة السيد جعفر مرتضى والشيخ نجم الدين الطبسي وغيرهما، وهناك اتجاه اليوم إلى إعادة النظر في الوثائق التاريخية التي تثبت هذه المصاهرات.

ويقول هؤلاء الباحثون بأنّ إعادة النظر في هذا الموضوع كشفت لنا عن وجود فرص كبيرة للتشكيك في أصل وقوع هذه المصاهرات، وأنّها لو وقعت فقد كانت محدودة للغاية، وليست بالشكل الذي يُثار من أنّها ترجع إلى عشرات الزيجات كما هو المعروف.

ويعدّ أحد مستندات التشكيك في هذه المصاهرات دراسة مصادرها، فقد

غلب على مصادرها أنّها كانت سنيّة أو غير شيعيّة، وهذا ما يفسح بالمجال لاحتمال كونها موضوعة مكذوبة خصوصاً بعد وجود تعارض فيما بينها؛ لادّعاء أنّ أهل البيت كانوا راضين عن مسيرة الخلفاء ومعاونيهم ورجالاتهم.

نعم يقرّ هؤلاء الباحثون بأنّ بعض هذه الروايات كان موجوداً في المصادر الشيعيّة بما فيها كتاب الكافي للشيخ الكليني والإرشاد للشيخ المفيد، ولكنّهم يقولون بأنّ هذا البعض القليل يمكن النقاش فيه من حيث السند أو من حيث تضارب المعطيات الموجودة بين المنقولات التاريخية أو غير ذلك، إضافة إلى ضرورة الإقرار بأنّ بعض الروايات السنيّة قد نفذت للكتب الحديثية والتاريخية الشيعيّة.

ويمكنني القول بأنّ الاتجاه الأوّل والثاني يشكلان معاً اتجاهاً كبيراً، يناقش في بعض المصاهرات تاريخياً، وله في تفسير ما ثبت منها رأي ووجهة نظر، وإنّما فصلتُهُما لمزيد توضيح لطبيعة العمل.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه يحظى بعدد أقلّ من المناصرين، لكنّه بدأ ينشط في الفترة الأخيرة أيضاً في بعض الأوساط المحسوبة على ما يسمّى بالتيارات النقدية أو الإصلاحيّة في الفكر الشيعي.

إنّ هؤلاء يطرحون في هذه القضيّة مقولات قلّما طرحت في الوسط الإمامي من قبل، ومن أهمّ هذه المقولات وأبرزها القول بأنّ الإمام علي بن أبي طالب كان هو الأحقّ بالخلافة، وأنّ ما فعله بعض الصحابة في سقيفة بني ساعدة من تهميش علي وآل هاشم لم يكن مناسباً، وأنّه قد تمّ الاستعجال في هذا الأمر من قبل بعض الصحابة، ومخالفة أوامر النبيّ فيما قرّره عن الله تعالى في تسمية الخليفة بعده، لكنّ الذي حصل أنّ فترة الأشهر الأولى سادتها علاقات متوتّرة بين آل

عليّ وكثير من الصحابة، لا سيّما منهم كلّ من أبي بكر وعمر، وأنّ الإمام عليّاً لّما يئس من الوصول إلى الخلافة، ولم يعد يرى جدوى من التنازع فيها؛ لأنّ ظروف الواقع قد حُسمت تقريباً، فإنّه لم يمارس التقية ولا عاش الخوف، وإنّما اعتبر أنّ هذا من الأمور التي لم يعد يمكن تحقيقها، فتعامل مع سياسة الأمر الواقع، واندمج مع المناخ الإسلامي العام، وكان طيلة الخمس والعشرين سنة منسجماً مع الخلفاء الثلاثة الأوائل، رغم ملاحظاته هنا وهناك على بعض السياسات والمواقف.

ولهذا وقعت هذه المصاهرات؛ لأنّ عليّاً لم يعد يرى أنّ موضوع الخلافة موضوع ممكن، ولا معنى لإعادة تنشيطه في الحياة الإسلاميّة من جديد، وأنّ المصالح العليا للمسلمين تظلّ مقدّمةً على هذا الموضوع الذي لا توجد آفاق للتنازع فيه، وأنّه من الأخطاء التي وقعت وانتهى مجال الحديث عنها.

وهذا أيضاً ما يفسّر ـ من وجهة نظر هذا الاتجاه ـ العلاقات الطيّبة بينه وبين سائر الصحابة قبل تولّيه الخلافة، وأنّ الخلفاء الأوائل كانوا يرجعون إليه ويشير عليهم بالأمور في قضايا الحرب وغيرها، ويحتكمون قضائيّاً عنده ويرضون بحكمه، وغير ذلك ممّا ورد من نصوص تتعلّق بقضاء عليّ ورضا الخلفاء بهذا القضاء عدّة مرات.

ومن أبرز شخصيّات هذا الاتجاه اليوم الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، أحد تلامذة السيد البروجردي، والأمين العام السابق للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب في إيران.

ويعتقد بعض هذا الفريق أنّ هناك جانبين في الإمامة التي منحت لأهل البيت النبوي: جانب سياسيّ، وهو الخلافة بعد الرسول، ويعبّر عنها حديث

الغدير، وجانب علمي ديني يتمثل في مرجعيّتهم الدينية لأخذ سنّة النبي بشكل مضمون، ويعبّر عنها حديث الثقلين، ويرى هؤلاء أنّ المطلوب من الشيعة اليوم تنشيط حديث الثقلين، وأنّ حديث الغدير لم يعد أمراً مهماً؛ كونه حدثاً تاريخيّاً قد مضى، ولا داعي لتصارع المسلمين حوله، وأنّ ما يعنينا اليوم كمسلمين هو الرجوع إلى أهل البيت في أخذ معالم الدين؛ لأنّ أهل السنّة وإن كانوا يحبّون أهل البيت، لكن ندر أن تجد عندهم حضوراً مرجعيّاً لأهل البيت في كتب الحديث والفقه وغيرهما.

ويرى فريق آخر في الوسط الشيعي النقدي أنّ الشيعة ضخّموا عبر التاريخ من فكرة الإمامة، كما ضخّم السنّة فكرةَ الصحابة، وأضفى الطرفان على هؤلاء قداسةً استثنائية، وكلّما قمنا بتبسيط فكرة الإمامة والصحبة صرنا أكثر عقلانيّةً في تفسير أحداث التاريخ، بعيداً عن الأيديولوجيّات، فعندما تكون الإمامة السياسية بهدف رعاية مصالح المسلمين، ثم لا تحصل ولو عبر الخطأ أو العصيان الذي ارتكبه مسلمٌ أو صحابيٌّ ما، فهذا لا يعني إقفال دار الإسلام، والانشغال بالصراع مع هذا الفريق، بل المطلوب هو السعي للاندماج والتعاون، تماماً كما نرى اليوم حكّاماً يرتكبون أخطاء لكن يمكن التعاون معهم عندما تكون لهم حسنات مشهودة، لاسيما بعد أن رأى الإمام علي أنّ سياسة الخلفاء لم تكن بالغة الانحراف جدّاً، كما حصل في العصر الأموي.

والذي يعزّز هذا الأمر عند هذا الفريق أنّه قلّما نجد نصوصاً علويّة عنيفة في حقّ الخلفاء الأوائل ـ لو استثنينا كتاب سليم بن قيس الهلالي المشكوك في أمره عندهم، تارةً من حيث التشكيك في صحّة نسبة هذا الكتاب الذي بين أيدينا إليه كما مال إليه مثل السيد الخوئي، وأخرى من حيث التشكيك في أصل وجود

شخصيّة اسمها سُليم بن قيس في التاريخ، كما ذهب إليه مثل الدكتور عبدالمهدي الجلالي ـ وأنّ النصوص العنيفة تبدأ تظهر في بدايات القرن الثاني الهجري، وهي الفترة التي عرفت باحتدام الصراع المذهبي بين المسلمين فيها، وتحوّل الأحزاب السياسية إلى مذاهب عقديّة دينيّة بامتياز.

هذه خلاصة عن المشهد، وأمّا الخروج بنتائج نهائيّة فيحتاج لمناسبة أخرى.

٥١٠ـ معيار تاريخية موضوع كسر ضلع الزهراء

السؤال: ذكرتم سابقاً (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، السؤال رقم: ٢٢٣) في جواب عن سؤال حول قضيّة الزهراء وكسر ضلعها أنّكم لم تبحثوا فيه، ثم رأيتم بأنّ هذه القضيّة تاريخية وليست عقائديّة. وسؤالي هو: كيف حكمتم عليها بأنّها قضيّة تاريخيّة وأنتم لم تبحثوا فيها؟

● إذا سألتكم اليوم: هل قضيّة أنّ الأوكسجين والهيدروجين وتكوينهما للماء مسألة فقهيّة أم لا؟ فستقولون بأنّها ليست فقهيّة، رغم أنّكم قد لا تكونون متخصّصين في علوم الكيمياء والفيزياء والطبيعة، ولا مجتهدين في علم الفقه.

وإذا سألتكم: هل إثبات التاريخ الدقيق لواقعة أصحاب الفيل هو قضيّة تنتمي لعلم النحو أم لعلم العروض أم لعلم التاريخ، فستقولون لي بأنّها تاريخيّة، رغم أنّكم ربما لم تبحثوا فيها بحيث تؤلّفون كتاباً مثلاً في هذا الموضوع.

لماذا ذلك؟ لأنّ إثبات انتماء مسألة إلى علمٍ دون علم، تحتاج لأمرين:

أ ـ تصوّر المسألة وأطرافها حتى لو لم يحصل لك تصديق بها سلباً أو إيجاباً، بحيث تفهم حول ماذا تدور هذه المسألة؟ وما هي النقطة التي تتحدّث عنها؟ وما هي طبيعة البحث فيها؟

ب ـ فهم دائرة الموضوع الذي يشتغل عليه هذا العلم أو ذاك، بحيث نعرف أنّ علم التاريخ هو العلم الذي يبحث في القضايا الفلانية، فيما علم اللغة يبحث في القضايا الفلانيّة الأخرى، أمّا علم الاقتصاد فهو يبحث في دائرة مختلفة عن العلمين السابقين مثلاً.

وبعد الانتهاء من هذين الأمرين تتمّ المقارنة بين المسألة وموضوع العلم ومجاله مثلاً، فتقول: هذه المسألة ليست من العلم الفلاني، إنّما هي من العلم الآخر. أمّا الخروج بنتيجة في هذه المسألة سلباً أو إيجاباً فهذا يحتاج لبحث من نوع آخر، قد تكون قمتَ به وقد لا تكون.

فكلّ المؤرّخين يتفقون على أنّ الأحداث السياسية والعسكرية والأمنية التي مرّت في عصر الدولة البيزنطيّة داخل أراضي هذه الدولة، هي قضايا تنتمي إلى علم التاريخ، لكنّ القليل منهم من بحث في تاريخ الدولة البيزنطيّة بحيث توصّل إلى نتائج اجتهاديّة فيها.

وهكذا تجد أنّ الأصوليّين في مباحث تعريف علم الأصول يقولون بأنّ المسائل المتعلّقة بوثاقة الرواة ليست من علم الأصول، وفي الوقت عينه قد تجد بعض الأصوليين ليسوا مجتهدين في أغلب مباحث علم الرجال وقضايا التوثيقات والتضعيفات، ولو لكونهم لا يرون لها حاجة مثلاً، كما هو رأي بعض العلماء فعلاً.

هذا هو الفرق الذي يمكّنك من البتّ في انتماءات هذه القضية لهذا العلم أو ذاك، دون أن تكون قد توصّلت اجتهادياً إلى حقيقة هذه القضيّة خارجاً. وبعبارة علميّة موجزة: فرق بين تصوّر القضيّة وتصوّر العلم ومقارنة النسبة بينهما، وبين التصديق بالقضيّة نفسها، ولهذا أنت تقول بأنّ هذه القضية تبحث في

علم التاريخ رغم أنّك قد ترى عدم وقوعها تاريخيّاً، وقد تقول بأنّها تبحث في علم التاريخ وأنت ترى وقوعها تاريخيّاً، فالانتماء المعرفي للمسألة غير التصديق بنتائجها سلباً أو إيجاباً.

٥١١. أحاديث معتبرة تاريخيّاً وحديثيّاً حول مرحلة الدعوة السرّيّة النبويّة

السؤال: سمعت أنّ بعض الباحثين في التاريخ ناقش في وجود سنوات ثلاث أوّل البعثة كانت الدعوة فيها سريّة، وأنّه أنكر وجود روايات معتبرة المصادر والأسانيد في هذا، فهل توجد روايات في المصادر الحديثية تعدّ معتبرة من حيث السند، وفيها إثبات أنّ الدعوة كانت سريّة أم لا؟

● ناقش بعض المؤرّخين في وجود دعوة سريّة أوّل البعثة، خلافاً لما هو المشتهر والمعروف، وبصرف النظر عن النتيجة النهائية من هذا الموضوع، فهناك أكثر من رواية في المصادر الحديثيّة توحي بذلك، وهي معتبرة السند أيضاً، ومنها:

أ ـ خبر الشيخ الصدوق قال: أبي وابن الوليد معاً، عن سعد والحميري ومحمد العطار وأحمد بن إدريس جميعاً، عن ابن عيسى وابن أبي الخطاب وإبراهيم بن هاشم جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن عبيد الله الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مكث رسول الله بمكّة بعدما جاءه الوحي عن الله تبارك وتعالى ثلاثة عشر سنة، منها ثلاث سنين مختفياً خائفاً لا يظهر، حتى أمره الله أن يصدع بما اُمر به، فأظهر حينئذ الدعوة» (كمال الدين وتمام النعمة: رقم ٢٩؛ وبحار الأنوار ١٨: ١٧٧).

ب ـ خبر الصدوق أيضاً قال: أبي وابن الوليد معاً، عن سعد، عن ابن أبي الخطاب ومحمد بن عيسى معاً، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «ما أجاب رسول الله أحدٌ قبل علي بن أبي طالب وخديجة صلوات الله عليهما، ولقد مكث رسول الله بمكّة ثلاث سنين مختفياً خائفاً يترقّب ويخاف قومه والناس» (كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٨، رقم ٩؛ وبحار الأنوار ١٨: ١٨٨).

هذا، وأمّا حسم هذا الموضوع ودراسة معطيات جميع النصوص والوثائق التاريخية فيه فيحتاج لمجال أوسع، وكذلك تحليل المراد من هذه الروايات بدقّة.

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

٥١٢ـ لماذا أهمل الإسلام مسألة فارق السنّ الكبير بين الزوجين؟!

السؤال: كثر الحديث عن موضوع فارق السنّ بين الزوجين في الدراسات النفسية والاجتماعيّة، وانتُقد الفقه الإسلامي على إهماله لهذا الموضوع، على اعتبار أنّ المتعارف عليه عند الفقهاء عدم اعتبار (تقارب العمر) من شروط التكافؤ بين الزوجين، وكلّنا يعلم أبعاد هذا الموضوع على الحياة النفسية والاجتماعية والإيمانيّة كما أشارت الدراسات، فهل يوجد من الفقهاء القدماء والمعاصرين من اعتبر العمر أحد معايير صحّة العقد؟ وهل يعتبر اختلاف الثقافات والعادات حول هذا الموضوع؟

● لا يشترط الفقه الإسلامي سنّاً معيّنةً في الزواج من حيث تقارب عمر الزوجين أو تباعدهما، بل هو يترك الحريّة للطرفين في هذا الأمر، دون أن يوجب عليهما شيئاً، بل يرغّب في كلّ ما فيه استقرار الحياة الأسريّة. وإذا حرّم الفقه الإسلامي الزواج من متباعدين سنّاً فتأكّد أنّ بعض النقّاد المعاصرين الذين لم يعودوا يروا في الإسلام أيّ بقعة ضوء إطلاقاً (ودعوتنا الدائمة هي للنظر إلى الأمور بموضوعيّة لنرى فيها الضوء والظلام معاً بلا عُقد وبلا اختزان السلبيات المطلقة، وهي دعوة نوجّهها دائماً لأنفسنا ولكلّ الأطراف التي بتنا لا نراها ـ غالباً ـ تنظر إلا بعين إيجابية أو سلبية لا بعينين معاً)، سوف يهبّون دفعةً

واحدة للدعوة إلى حريّة الإنسان في اختيار شريك حياته، وأنّه لماذا ضيّقت الشريعة على الناس في اختيار من يحبّون أن يتزوّجوا بهم؟! وأنّ الناس أذواق وطباع وتختلف الميول بين الناس، بحيث قد يلتئم متباعدا السنّ ويفترق متقارباه.

وأنا أسأل: أين هي الدراسات النفسيّة القاطعة عبر الزمان والمكان والمتخطّية للأعراف والتقاليد والظروف الزمنيّة؟ وماذا تقول هذه الدراسات؟ وأنا أسأل سؤالاً مشروعاً: إذا مشينا مع هذا النوع من التفكير فيجب علينا أن نقيّد أيضاً الزواج بالكثير من الأمور التي لا أظنّ أنّ المستشكل هنا يقبل بها، مثل اختلاف القوميّات والشعوب، فكم من زيجات فشلت بسبب اختلاف القوميّات والعادات بين الشعوب، بل اختلاف المناطق والتي توجب اختلاف الطباع بين الرجل والمرأة؟! وأليس الفارق الطبقي والمالي بين الزوجين يفضي في كثير من الأحيان إلى مشاكل زوجيّة؟! ألا ينبغي حينئذٍ أن نحرّم زواج المرأة الثريّة من الرجل الفقير؟! ونحرّم زواج المرأة الوجيهة التي تنتمي إلى أسرة بورجوازية إقطاعيّة من الرجل الفقير المتدنّي الطبقة؟! وألا ينبغي أن نحرّم زواج الأبيض من الأسود نظراً لاختلاف الطباع جدّاً في كثير من الأحيان؟

بل اسمحوا لي أن أسأل: لماذا تقبل أكثر ـ وربما كلّ ـ القوانين الوضعيّة، كالقانون الإسلامي تماماً، بالزيجات المختلفة من حيث اللغات والأعمار والقوميّات والأعراف وغير ذلك، مع أنّ هذه القوانين الوضعيّة تأخذ بعين الاعتبار عادةً الدراسات العصرية في مجال العلوم الإنسانية؟

هذا كلّه يعني أنّ القضايا التي من هذا النوع نسبية ولا يمكن إلزام الناس بشيء، والناس أحرار في خياراتهم الزوجيّة.

نعم، إلزام الأصغر سنّاً بالزواج من الأكبر سنّاً دون رضاه أو العكس لا يجوز شرعاً ولا قانوناً، وكذلك قهر الفتاة على الزواج من ابن عمّها لمجرّد أنّه ابن عمّها. وكلّ إكراه للزوج أو الزوجة البالغين الراشدين ممنوع، ومشهور الفقهاء على شرط رضا الزوجة في العقد، فإذا هي رأت مصلحتها في ذلك وسعادتها فهي حرّة في الأمر، غايته أنّ الإسلام ـ لتقديسه الحياة الزوجية ونفوره من الطلاق ـ يدعو الزوجين لكلّ اختيار يقع لصالح الحياة الزوجيّة واستقرارها وعدم انتهائها بالطلاق أو الفشل، وهذا التوجيه العام كافٍ في الموضوع حيث يتغيّر تطبيقه بتغيّر الأزمنة والظروف، بلا حاجة لإلزام قانوني يحدّ من حريّات الناس.

ولم يحرّم الإسلام في الزواج إلا وفقاً لبعض المعايير مثل: أن لا يكون هناك ما يوجب حرمة الزوجين على بعضهما من نسبٍ أو سبب ومصاهرة أو من رضاع محرّم، نظراً لدخول ذلك في إطار الأسرة الكبيرة، أو في إطار ما يشبه العقوبة، كما في حال من زنا بخالته فإنّه تحرم عليه بناتها. وكذلك وَضَعَ الإسلامُ شرطَ وحدة الدين في بعض الموارد، مثل زواج المسلمة من غير المسلم، وزواج المسلم من غير الكتابية من الكفّار. والمنطلق عنده حساسيّة وأولوية الموضوع الديني من حيث قضيّة التربية وبناء الأسرة، مع أنّه لم يمانع بعض الحالات كما في الزواج من الكتابيّة عند كثير من الفقهاء، فهذه هي الأطر العامّة التي تحظر الزواج، وهي: الزواج الإكراهي، والزواج من المحارم ومن يلحق بالمحارم، والزواج بين مختلفي الدين في بعض صوره، وبعض الصور المتفرّقة المتعلّقة بحالات الزنا واللواط أو الطلاق المتكرّر الموجب للحرمة المؤبّدة، ونحو ذلك.

٥١٣ـ نقل مواقف لغير المسلمين حول الإسلام دون توثيق بما يثير سخرية الآخرين!!

السؤال: تعرض القنوات التابعة لأهل البيت والمواقع الشيعيّة أقوالاً وشهادات منسوبة لعلماء وفلاسفة ومستشرقين وزعماء كجورج برنارد شو، وراسل، وغاندي، وماو تسي، والعشرات غيرهم.. يشيدون برسول الله والإمام علي والإمام الحسين، ولكن من دون الإشارة إلى مصدر هذه الأقوال. ويستغلّ هذه النقطة الملحدون وأعداء أهل البيت، وينسبون لنا الكذب وعدم التحرّي عن مصداقية هذه الأقوال، فما هو تعليقكم؟

● ١ ـ لقد سبق لي أن تحدّثت عن هذا الموضوع سابقاً (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٢: ٥٧٩ ـ ٥٨٠)، وهناك قلت في مقترحٍ متواضع بأنّني كنت أحبّ أن أقوم بهذا المقترح لكنّ وقتي لا يسعفني، وربما فعله أحدٌ من قبل ولا علم لي. لهذا اقترحت أن يقوم بعضٌ من طلاب العلوم الدينية أو الباحثين والمهتمّين والمتابعين، باستقراء كلّ المواقف التي قيلت في الإمام الحسين عليه السلام وفي غيره أيضاً من قبل غير المسلمين، كالمسيحيين واليهود وأهل الديانات الوضعية كالبوذية وغيرها. وكذلك ما قاله منهم الزعماء والسياسيون والإعلاميّون والمفكّرون والمستشرقون والفلاسفة الكبار، ويخرج ذلك على شكل كتاب أو مقالة أو موسوعة، لكن موثقة، بحيث تبيّن لنا مصدر المعلومات الموثوق، وهل حقّاً ما ينقل عن غاندي وشكسبير وتشرشل و.. من مقولات ومواقف رائعة حول الإمام الحسين أم لا؟ ومن أين عرفنا؟ وما هي مصدر معلوماتنا في هذا السياق؟ ومن أوّل من نقل لنا المعلومات الأصليّة الخام في هذا الصدد؟ إنّ تدوين كتاب أو دراسة جامعة مستقرئة في هذا المجال يمكن أن

يكون مفيداً للمنبر والخطابة الحسينية وللفكر والثقافة الدينية عموماً، وحامياً للمجالس الحسينية وللإعلام الديني من التشكيك والنقد إن شاء الله.

لكنّني لم أجد حتى الآن من قام بهذا المشروع، في وقت يسترسل فيه الكثيرون في نسبة أقوال إلى علماء ومفكّرين دون توثيق، وهناك أشياء تنقل تبدو للوهلة الأولى غير منطقيّة وغير قابلة للتصديق في صدورها عن هؤلاء، ولهذا من الضروري توثيق المعلومات التي يتمّ توفيرها للخطباء أو للإعلام الديني عموماً، وعدم ترك المجال مفتوحاً بطريقة فوضوية في هذا السياق، حتى لا يُصبح الخطاب الديني موضع سخرية أو استهزاء.

٢ ـ وفي شيءٍ يشبه هذا الوضع، ما ينقله الكثير من أهل الدين والعلماء والخطباء والإعلام الديني عن شهادات علميّة تتعلّق بموضوعٍ معيّن أو بقضيّة تشريعيّة، مثل قضايا تتعلّق بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم أو ببعض الآثار السلبية أو الإيجابية لبعض المحرّمات أو بعض الواجبات الدينية. وتُسنَد هذه المعلومات ـ دون توثيق ـ إلى العلم الحديث، ولا تجد توثيقاً في هذا الصدد إلا بنسبة الواحد في المائة، الأمر الذي تسبّب ـ وقد رأينا ذلك ـ بسخرية بعض الأطبّاء والفيزيائيين وأهل العلوم الطبيعية الحديثة مما يقوله بعض علماء الدين على المنابر أو ممّا تقوله بعض الفضائيات.

ومن الضروري وضع حدّ لهذه الكلمات غير الموثّقة علميّاً، ومن الضروري أيضاً نشر ثقافة الإحالة على المصادر المعتبرة، وعدم توهّم جواز الكذب أو التضليل بحجّة أنّني أقوم بخدمة الدين أو القرآن الكريم، فدينٌ سماوي أو كتاب إلهي لا يُخدم إلا بالكذب حريٌّ به أن لا يتشرّف بالانتساب إلى السماء، فلنرفع من شأن القرآن والمعصومين بالصدق والدقّة والتأنّي والتوثيق، وباعتماد

الروح العلميّة والأمانة الفكرية والثقافية، وهذه مهمّة بعض المراكز البحثية التي تهتمّ بتأمين الخطباء وتغذية الإعلام الديني بالموادّ الفكرية والثقافية والتعبوية، وهو أن توفّر البنية التحتية والموادّ الموثوقة لهذا الإعلام، بدل أن يترك الحبل على الغارب.

وينبغي للناس دوماً ـ عندما تجد شيئاً من هذا القبيل ـ أن تسأل، وتُشعر الخطباء والكتّاب ورجال الإعلام الديني بأنّ من يلقى عليهم الكلام ليسوا حمقى ولا بالسذّج، بل بعضهم أكثر علماً من المُلقي نفسه، وبهذه الطريقة نفرض على الإعلام الديني التقيّد الأخلاقي، ليكون منضبطاً في أدائه إن شاء الله تعالى.

٣ ـ بل لقد بتنا نجد في الفترة الأخيرة تداول العديد من الأحاديث المنسوبة إلى النبي وأهل بيته، دون أن يكون لها وجود في أيّ كتاب على الإطلاق، لا عند السنّة ولا الشيعة ولا غيرهما، ولا عند المتقدّمين ولا المتأخّرين ولا المعاصرين، وكأنّنا نعيش في عصر الكذب في الحديث، ربما بحجّة أنّ في ذلك مصالح الدين وتقوية تديّن الناس، وهذه ظاهرة غريبة تتداول فيما يبدو على وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة، وينبغي أن يكون لنا الحذر من ذلك، والذبّ عن الدين ومحاربة الدسّ فيه، والوقوف بقوّة أمام مثل هذه الأمور التي لا نعرف من يقوم باختلاقها، وخلق ثقافة الإحالة على المصادر حيث يمكن، وبذلك نحمي أنفسنا وديننا من الدسّ والافتراء على الله وعلى النبيّ وأهل بيته وصحابته الكرام.

وقد كان بلغني من بعض الفضلاء الأصدقاء أنّ أحد فضلاء الحوزة العلميّة في مدينة قم يرصد هذه الأحاديث التي تنتشر عبر وسائل التواصل الاجتماعي ولا أصل لها على الإطلاق (وأشدّد على قيد الإطلاق)، ويقوم بتتبّعها والبحث فيها، نأمل له التوفيق ونشر هذا العمل والاستمرار فيه وتوعية الناس لمثل هذه

الأمور، وجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خيراً.

٤ ـ وليست هذه الظاهرة ـ والحقّ يقال ـ بالتي تخصّ المناخ الديني، فقد رأينا الكثير من المعارضين للدين في عالمنا الإسلامي، ينسبون للعلم حقائق، ويقولون بأنّه اكتشفها وأنّها تواجه منطق الدين ومفاهيمه، ثم يبنون على ذلك نقد الفكر الديني أو التشكيك فيه، ويندر أن تجد بين هؤلاء ـ وقد تابعتُ شخصيّاً بعض نشاطاتهم على الشبكة العنكبوتية (الانترنت) أيضاً ـ من يوثق هذه المعلومات العلميّة، وغالباً ما نعتمد في هذا الصدد على التداول الشعبي أو على بعض الصحف غير المحكّمة ولا المعتمدة علميّاً، أو على كلمةٍ قيلت هنا أو هناك، والحريّ بنا التوثق من هذه الأمور قبل نسبتها للعلم، وقبل خلق مشكلة مفترضة أو مفتعلة بين العلم والدين في هذا الموضوع أو ذاك، فالمشاكل القائمة في العالم الإسلامي وبين تياراته كافية، لا تحتاج للمزيد.

إنّ مناخنا كلّه يعاني ـ مع الأسف الشديد ـ من البُعد عن الموضوعية العلمية، وعن قواعد القراءة العلميّة للأمور، لهذا تجدنا فوضويين في تعاملنا مع الأشياء، وغير دقيقين في تعابيرنا، فنضع اليقين مكان الظنّ وبالعكس، ونضع المحتمل أمراً علميّاً فيما هو أمر احتماليٌّ فقط، وكلّ ذلك يحتاج لخلق جيل يعتمد قواعد البحث العلمي بدقّة، ونرتفع بذلك من المستوى الخطابي التعبوي في معالجة الأمور إلى المستوى العلمي الرصين، وفي ذلك نفع العلم والدين والإنسان إن شاء الله تعالى.

٥١٤ـ من هو الأستاذ الأفضل والطالب الأفضل؟ ونصيحتكم لطلاب أصول الفقه؟

السؤال: أدرس الآن الحلقة الثالثة استماعاً، فما هي نصيحتكم في هذا المجال؟

وسؤالي: بنظركم، ما هي مواصفات الطالب الأفضل؟ وكذا ما مواصفات الأستاذ الأفضل؟

● الحلقة الثالثة في أصول الفقه تحتاج لمباحثة بالتأكيد، ويمكن مراجعة بعض الشروحات المفيدة في هذا الصدد، كشرح الشيخ باقر الإيرواني وشرح الشيخ أياد المنصوري حفظهما الله تعالى، وتكثير مراجعة الشروح والحواشي مضرّ عادةً، فإنّه يوجب تشويش الذهن.

أمّا الحديث عن صفات الأستاذ ووظائفه فيمكن أن يقسّم وفقاً لما يلي:

أولاً: الخصائص والمؤهلات

لابدّ أن تتوفّر في الأستاذ بعض المؤهلات، وأهمّها:

أ ـ الكفاءة العلمية، فإنّ الأستاذ غير المتمكّن من المادّة التي يقوم بتدريسها سوف يسبّب ضرراً على طلابه، وعلى الطلاب الانتباه لتوفّر هذا الشرط في الأستاذ الذي يريدون اختياره، ومجرّد التصدّي لتدريس البحث الخارج أو السطوح العليا لا يُثبت أنّ الأستاذ مؤهّلٌ لذلك، فقد يعتقد أنّه مؤهل فيما لا يكون في واقعه كذلك، سواء كان اعتقاده ناجماً عن مقدّمات تعذره فيما توصّل إليه وإن كان مخطئاً أم عن غير ذلك بحيث لا يكون معذوراً، لاسيما في ظلّ حركة الفوضى النسبية الموجودة اليوم في التصدّي لتدريس البحث الخارج والسطوح العليا، نتيجة فوضى التقويم وإشكاليات التقدير وإعطاء الشهادات اللازمة، حيث لا يوجد معايير واضحة ودقيقة ومجزّئة ومفروزة يمكن التقدّم من خلالها لتحصيل شهادة المؤهّلية العلمية للتدريس في هذه المراحل.

وللخروج من هذا المأزق في ظلّ الوضع الراهن، يمكن اختبار أكثر من أستاذ لمدد زمنية بسيطة ومعقولة، ليتمكّن الطالب من المقارنة التي تسمح له باختيار

الأستاذ، مضافاً إلى استشارة أهل الخبرة من الاتجاهات الفقهية المختلفة؛ لأنّ استشارة من هم منتمون إلى اتجاه واحد قد تُفقد الإنسان الوثوق؛ لأنّ التقديرات والتقييمات تتبع في بعض الأحيان الموقف من الشخص نفسه، فإذا انتمى إلى تيار فكري معيّن فمن الممكن أن يتمّ تشويه صورته أحياناً قربةً إلى الله تعالى!! ولعلّ الطرفين يكونان معذورين أمام الله سبحانه.

ب ـ المهارة في التعليم والتدريس، وهذه نقطة جديرة أيضاً؛ إذ قد يكون الإنسان عالماً في نفسه لكنّ أساليبه في التربية والتعليم فاشلة تماماً، فقد يؤدّي اضطرابه في البيان إلى تشويش الطلاب، وقد تؤدّي سلبية أخلاقه إلى تضعيف همّتهم وإحباط عنفوانهم وهكذا. وهنا على الأساتذة الخضوع باستمرار لدورات تأهيلية مفيدة، للأخذ بأسباب العصر في طرائق نقل المعلومات للآخرين وتربيتهم علميّاً.

ج ـ المؤهلات الأخلاقية والسلوكية، حيث لا تكفي المؤهلات العلمية والتدريسية، بل لابدّ أن يكون الأستاذ ذا أخلاق حميدة، لا أقلّ بما يتصل بقضايا التربية والتعليم، من الحلم وسعة الصدر مقابل الغضب والانفعال، ومن المحبّة والمودّة والابتسامة مقابل العبوس وتقطيب الحاجبين، ومن منح الثقة للآخرين بدل تحطيم ثقتهم بأنفسهم لإبراز نفسه أو غير ذلك، وتقبّل النقد والانفتاح عليه حتى لو كان من تلامذته بدل العناد والتعصّب والاستبداد بالرأي، وأن يملك أخلاقية البحث العلمي من الإنصاف والموضوعية وعدم التحيّز السلبي، والعدل في الحكم والتماس العذر للآخرين، وعدم التكبّر أو الغرور والعجب بالذات حتى كأنّه لا يضاهى، فلابد أن يكون متواضعاً منكراً لذاته، كما لابدّ أن لا يميّز بين طلابه بطريقة غير موضوعية كاستخدام الأساس الأسري أو

العشائري أو القبلي أو المناطقي أو الوطني أو القومي أو المذهبي أو السياسي أو الثقافي أو غير ذلك، واعتماد منطق الكفاءة في التقويم بدل منطق (الولاءات قبل الكفاءات)، الذي يفسد علاقات الطلاب ببعضهم أيضاً وينمّي الحسد بينهم، بل عليه أن يخلق في وسطهم جوّاً من المشاركة في قاعة الدرس وخارجها. إلى غير ذلك من محاسن الأخلاق، كمصادقة طلابه ومساعدتهم خارج قاعات الدرس حيث يمكن، وأن يكون رحيماً ولا يكون جباراً عنيداً، يحبّه الطلبة ولا يخشون منه إلا لخشيتهم من الحقّ، وعليه أن يدرك أنّه ـ بوصفه أستاذاً ـ للتلامذة، لا أنّ التلامذة له.

ومن الموارد الأخلاقية اللازمة، احترام ما يطرحونه من أفكار أو تساؤلات، وعدم تحطيم معنوياتهم بالاستهزاء بما يقولون أو تسخيفه، فإنّ كلّ سؤال هو محاولة للتفكير تستحقّ الاحترام والتقدير.

ثانياً: الأدوار والوظائف

تتعدّد أدوار الأستاذ ـ غير دوره التعليمي وما تقدّمت الإشارة إليه ـ نذكر منها بإيجاز:

أ ـ فهم الطلاب وتمييزهم، وهذه نقطة جديرة أيضاً حيث يمكن تحقيقها. ونقصد بها معرفة مستويات الطلاب الذهنية والفكرية ومديات رشدهم ونقاط قوّتهم وضعفهم، لكي يتمكّن من مخاطبتهم بالطريقة التي تستوعب اختلافهم أو ليتمكّن من مساعدتهم عبر كشف إمكاناتهم. والنقطة المفيدة هنا هي أنّ إشراك الأستاذ للطلاب في الدرس عبر طريقة الجمع بين مركزية الطالب والأستاذ معاً، ستوفّر له معرفة مزاياهم خلال فترة الدراسة الطويلة، وعليه أن ينتبه إلى أنّ الذكاء ليس له شكلٌ واحدٌ محدّد يمكن اختباره فقط بعلوم مثل

الرياضيات أو أصول الفقه مثلاً، بل لقد اكتُشفت له أشكال متعدّدة كالذكاء الاجتماعي والذكاء العاطفي، وعلى الأستاذ احترام هذا التنوّع، فقد يجد طالباً قويّاً في البحث الفقهي دون الأصولي أو في العقليات دون النقليات، والعكس صحيح، وهنا عليه أن يوجّهه بما ينمّي ويستثمر طاقاته الإبداعيّة، ولا يصرّ عليه في أن يبدع في غير الجهة التي يملك فيها ذكاءً وشوقاً.

ب ـ تحصيل الاستعداد للتغيير وامتلاك جهوزية التجديد، بمعنى أنّ التدريس يتطوّر مضموناً وشكلاً، وإذا لم يواكب الأستاذ هذا التطوّر ولم تكن عنده جهوزية التغيير في أساليبه، وكان متكبّراً على ذلك، فإنه سوف يراوح مكانه وسيفرض على الذين يحضرون حلقة درسه ذلك. إنّ التعليم ـ مثل الطبابة والصناعة ـ مهنةٌ أو مهارة تتطوّر باستمرار، وعلى الأستاذ أن يسير مع هذا التطوّر الصحيح والعقلاني، ويكيّف نفسه معه لينمو وينمو معه غيره، ولا يعطّل حركة التقدّم والرقي، ومع الأسف فمازال الكثيرون في معاهدنا الدينية يرفضون هذا الأمر، ويقدّسون الطرائق القديمة، ويحكمون بالموت على الجديدة حتى قبل أن يطّلعوا عليها.

نحن لا ندّعي ضرورة اللحاق بكل أشكال التطوّر، بل لابد من درسه بتأنٍّ وعلمية، دون انحياز مسبق لا سلبي ولا إيجابي، لنتمكّن من تطوير ذواتنا نحو الأحسن دون تبعيّةٍ لأحد، وهذا يتم بالتعرّف على كلّ جديد وتطبيقه حيث يمكن، والخضوع لدورات المهارات وبناء الذات كلّ فترة؛ لمواكبة ما يستجدّ في العالم.

ج ـ إن ميزان نجاح الأستاذ يمكن تتبّعه فيما يلي:

١ ـ القدرة على جذب الطلاب لشخصه ولفكره.

٢ ـ القدرة على إدارة الصفّ وتوجيه التلامذة.

٣ ـ القدرة على إيجاد القدرة لدى الطلاب على السير في خطى الوصول إلى هدفهم.

٤ ـ امتلاك المهارات التعليميّة.

٥ ـ خلق السعادة والشوق في نفوس الطلاب بدل الكسل واليأس.

٦ ـ أن يملك رؤية جامعة تطلّ على الصف كلّه، وتلاحق الطلاب فرداً فرداً، كما تقدّم لهم أنموذجاً جذاباً في سعة العلم وحسن البيان وبناء الذات.

د ـ التركيز على صنع القدرة الفكرية عند الطلاب أكثر من مراكمة معلوماتهم كمياً؛ فالأستاذ الأفضل هو من يخلق في طلابه التفكير أكثر مما يضع فيهم العلم أو يفكّر عنهم، من هنا نحتاج أن نفكّر في إعطاء الطالب مفاتيح الاجتهاد وامتلاك الرأي والإبداع في المجال الذي يتخصّص فيه، وهذا يحتاج إلى أسلوب خاصّ يجمع بين تقديم الفكرة وتثوير ذهن الطالب للتفكير فيها، ولا يصحّ مجرّد البحث النظري هنا، بل يحتاج الأمر إلى توجّه الطالب ناحية الجوانب العملية للأفكار وتطبيقاتها ليخلق في ذاته وعياً أكبر بها.

هـ ـ استخدام أسلوب المدح الذي يشجّع الطالب ويمنحه الثقة بنفسه، وأن يكون هذا المدح منطلقاً من إدراك موضوعي للأمور لا من مجاملات خادعة قد تضرّ بالطالب بدل أن تنفعه، وأما الذمّ فهو ضروري لكن بطريقة خاصّة ظرفاً ومكاناً وأسلوباً.

وفي هذا السياق تأتي إجازات الاجتهاد، حيث لابدّ من ضابط موضوعي لها يبتعد عن التساهل ولا يقترب من التشدّد المسرِف، فالاجتهاد مكانةٌ علمية مرموقة ومقدّرة لكنها ليست نبوّةً ولا إمامة، فلا يصحّ الضنّ بهذه الشهادات

عن أهلها أو إخضاعها لشبكات العلاقات والتوازنات السياسية والفكرية والاجتماعية.

هذا حول الأستاذ وأمّا حول الطالب، فكما كانت للأستاذ والمعلّم خصائص وسمات ووظائف وواجبات، كذلك الحال في التلميذ ـ الطالب، حيث ينبغي له أن يتحلّى بمجموعة صفات ويقوم بمجموعة وظائف بالذات. وأبرز ما يمكننا أن نشير إليه هنا سريعاً؛ لأنّ هذا الموضوع طويلٌ وأساس في حدّ نفسه، ما يلي:

أ ـ البناء الذاتي الأخلاقي، حيث يكمن رصيد طالب العلوم الدينية في تربيته الأخلاقية والروحية، إن على المستوى الذاتي أو على المستوى العلائقي الاجتماعي، ومن أهم ما ينبغي أن يتحلّى به الطالب قصد القربة إلى الله تعالى فيما يفعل ويبحث ويدرس ويدرّس وغير ذلك، وكذلك تجنّب كلّ أشكال الحسد والضغينة والكيد لأقرانه، وحُسن الظن، والحمل على الأحسن، وتجنّب الغضب وسرعة الانفعال، والتماس العذر للمسلم، ورفع حسّ التعاون بينه وبين أقرانه، والاعتراف بالخطأ والنقص حيث يلزم، وعدم العناد على رأيه وفكره، وغير ذلك من محاسن الأخلاق ومساوئها. والناس يهمهم سلوك طالب العلم أكثر ـ أحياناً ـ من علمه، ويحسن هنا مراجعة ما كتب في هذا المضمار عند علماء الأخلاق، لاسيما كتاب (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد) للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وكتب: (الجهاد الأكبر)، و(الأربعون حديثاً)، و(جنود العقل والجهل)، للسيد الخميني (١٤١٠هـ)، وغيرها من الكتب.

ب ـ كسب المهارات، وذلك في مجال التخطيط الاستراتيجي، والتواصل، وبناء الذات، والنشاط الإعلامي، والإدارة، وأساليب التربية والتعليم، والمهارات الاجتماعية، وفنّ الكتابة والبحث، وفنون الجدل والحوار، وفنّ

الترجمة، وفنّ تحقيق التراث، وغير ذلك..

ج ـ البرامج العلميّة المساعدة، بمعنى أن لا يكون الطالب أسير علمَي: الفقه والأصول وإن كانا تخصّصاً له، بل يضع لنفسه برنامجاً يومياً لتنمية معلوماته في مجالات مثل: القرآنيات، والتفسير، والحديث، والرجال، والتاريخ، والسيرة، والعقليات كالمنطق والفلسفة بمعناهما العام، وعلم الكلام القديم والجديد، والقانون الوضعي، والملل والنحل والأديان والمذاهب، وتاريخ العلوم، وعلم الاقتصاد، وعلم الفلك، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.. ولا يُطلب منه أن يكون متخصّصاً فيها، بل أن يطّلع عليها. وكذلك أن يتابع جديد الفكر والثقافة ممّا يخصّ الدين وقضاياه، مثل ما يكتبه الغربيون والنقّاد والتيارات العلمانية النقدية، وأن يكون مواكباً لآخر الإصدارات في مجال الكتب والمجلات والصحف الثقافيّة وغير ذلك قدر الإمكان.

د ـ الإحساس بالجدّية في طلب العلم، وأن لا يعيش الهزال وتمضية الوقت فقط في رحلته العلمية، وأن يدرك بالوجدان أنّ العلم لا يعطيك بعضه إلا أن تعطيه كلّك، فإذا أعطيته كلّكَ فأنت من إعطائه لك بعضه على خطر، ومن مظاهر الجدّية التزام الحضور للدرس والمباحثة، والإحساس بالمسؤولية تجاه ذلك.

هـ ـ احترام الأستاذ وتقديره وشكره وذكر فضله عليه، والدعاء له بالحفظ أو الترحّم عليه والترضّي، والتصرّف بأخلاقية كاملة معه، لكنّ ذلك لا يعني التقديس أو أن يصبح الطالب فاقد الوعي أمام أستاذه يديره كيفما شاء، بل المطلوب أن تكون للطالب شخصيّته التي تميّزه عن غيره ويبنيها بنفسه.

و ـ التصدّي للتدريس ولو أثناء الدراسة؛ لتقوية ذاته حيث يكون مؤهلاً

لذلك، لأنّ في التدريس بناءً لشخصيته العلمية والذاتية، شرط أن يملك الحدّ الأدنى من الفهم والعلم والمهارة والبيان، وإلا شملته الحكمة التي تقول: من تصدّى قبل أوانه فقد تصدّى لهوانه، مضافاً إلى تأثيره السلبي على عملية نقل المعلومات والخبرات إلى الجيل اللاحق.

ز ـ التزام الجدّية في التحصيل الواقعي لا الظاهري، بمعنى أن لا يكون المهم لديه تحصيل الدرجات العالية في الامتحان فقط، أو الحصول على الشهادات والإفادات الرسميّة، بل إنّه يقصد ـ إلى جانب ذلك ـ هضم المطالب واستيعابها وفهمها واقعاً، وأن يدرك أنّ هذا هو المعيار في صدق كونه طالباً للعلم، فضلاً عن صدق كونه عالماً فيما بعد.

ح ـ وضع جدول زمني لنفسه في برامجه العلميّة، وعدم ترك الأمور مفتوحةً على المجهول.

ط ـ اعتبار تدوين رسالة الماجستير أو بحث تخرّج البكالوريوس أو أطروحة الدكتوراه فرصةً ذهبية ثمينة لتنمية طاقاته الذهنية والكتابية، وعدم التعامل معها بوصفها مجرّد وظيفة يؤتى بها لكسب درجة معيّنة، ثم وضعها في أدراج مكتبه بلا نشر ولا فائدة، لهذا عليه اختيار الموضوع المفيد والمنتج.

ي ـ التصدّي للشأن العام بشكل منظم وضمن حدود، وعدم الغياب لفترات طويلة عن الواقع، والعيش مع الناس وهمومهم وتساؤلاتهم وإشكالاتهم؛ لأنّ للعزلة مخاطرها الخاصّة لاسيما الفكرية منها، والاندماج الإيجابي بالمجتمع يوضح الصورة ويركّز الاهتمامات الصحيحة عند طالب العلم.

ك ـ عدم الاستعجال في التصدّي للشأن العام قبل تحصيله حداً متوسّطاً من

العلم والتجربة، ولهذا لا يُنصح بلبس اللباس الرسمي لعلماء الدين (العمامة) قبل ذلك، لاسيما في مثل أعصارنا هذه، كما أنّ ثقافة العقدة من اللباس الديني ليست صحيحة، خلافاً لما نراه عند البعض، فلا إفراط ولا تفريط، وخير الأمور أوسطها.

٥١٥. كيف نواجه الفتنة بين التيارات والعلماء في القضايا المذهبيّة والشعائريّة؟

السؤال: ١ ـ لقد كثر الكلام في الأوساط الشيعية حول الكثير من المواضيع ومنها التطبير والمرجعيّة والتيارات الفكريّة إلى آخره.. وإنّني رأيت فيديو لم أعرف كيف أتصرّف به وكيف أتعامل معه.. حيث الإمام الخامنئي دام ظله الشريف يقول: إنّه لا فائدة من البكاء بصوت عالٍ، بينما يردّ عليه المرجع الشيخ الوحيد الخراساني دام ظله بردّ عنيف.. فكيف يجب على الشباب أن يتعاملوا مع مثل هذه المواقف التي لربما تكون مصدراً للفتنة بين الموالين أعلى الله كلمتهم.

٢ ـ ما هو الحلّ الجذري لقضيّة تعدّي الرادود (...) على مراجعنا الكرام؟

● رغم أنّ فيما سأقوله الكثير من التكرار ممّا قلته وبيّنته قبل ذلك مراراً وتكراراً، لكن لا بأس بالإشارة لبعض الأمور سريعاً:

١ ـ من الناحية العمليّة، بإمكان كلّ مكلّف أن يعمل وفق اجتهاده أو تقليده، ومن ثم فلا مشكلة ميدانية فردية شخصيّة تواجه المكلّفين، وعلى فرض أنّ مرجعه لا رأي صريح له في هذا الموضوع أو ذاك، فيمكنه الرجوع إلى الأعلم بعده وفقاً لنظريّة تقليد الأعلم. وأمّا إذا أراد سلوك سبيل الاحتياط ورغب في ذلك فإنّ مقتضى الاحتياط بين أقوال العلماء هو ترك هذه الأفعال؛ لأنّ الأغلبيّة

الساحقة من العلماء ـ إن لم يكن جميعهم ـ بين قائل بجوازه، واستحبابه على أبعد تقدير، وقائل بحرمته بالعنوان الأوّلي أو الثانوي، ومقتضى الاحتياط هو الترك في هذه الحال؛ لكنّ هذا الاحتياط غير واجب. ولو وجد من يقول بوجوب التطبير من الفقهاء وجوباً عينيّاً فلا يصبح لهذا الاحتياط بين الفتاوى معنى؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين الوجوب والحرمة، وفي مثله لا معنى للاحتياط، إذ لو ترك سيكون خلاف الاحتياط بالنسبة للقول بالوجوب، ولو فعل سيكون خلاف الاحتياط بالنسبة للقول بالحرمة، وفي مثل هذه الحال يكون المورد هو التخيير، وحيث إنّ المكلّف مقلّد وليس مجتهداً عادةً فيكون الحجّة عليه هو المرجع الذي يقلّده.

٢ ـ يجب التريّث في نسبة الأقوال أو الكلمات أو المفاهيم لأصحابها، ويجب التريّث في تفسير نصوص الناس المكتوبة أو المقروءة أو المنشورة أو المقولة أو المذاعة صوتياً وتصويريّاً، بل يجب التأكّد من صحّة هذه النسبة، فليس كلّ ما يتداول على شبكة الأنترنت أو وسائل التواصل الاجتماعي على أنواعها بالذي يصحّ، بل لابدّ ـ لاسيما في المواقف التي تصدر عن الشخصيات الكبيرة، أو في الظروف الحسّاسة ـ من الرجوع إليها شخصيّاً أو إلى نصوصها المباشرة في كتبها أو استفتاءاتها الثابتة النسبة لها أو إلى مكتبها الرسمي المعبّر عنها في هذا المجال أو ذاك، لا إلى كلّ وكيل أو متولّ لشأن مالي، فقد لا تكون لديه المعلومات الكافية. وبعبارة موجزة: اتّباع الشرع والأخلاق في تصحيح النسبة من جهة، وفي تفسير النصّ الثابت النسبة من جهة أخرى، وأن نقلع عن الدخول في نوايا الناس وقصودها، وكأنّنا نلعب دور ربّ الأرباب وعالم الخفايا والأسرار.

٣ ـ لكلّ واحدٍ من العلماء وجهة نظره، ومفتاح الحلّ هو الاعتراف بالآخر،

والإيمان بالتعدّدية التي يراها الكثيرون ضلالاً، ففي ظلّ عيش التعدّدية عيشاً حقيقيّاً نحظى باحترام أكبر لبعضنا بعضاً، ونتفهّم بعضنا بعضاً، ويعذر بعضنا بعضاً، وفي الوقت عينه ننتقد بعضنا بعضاً، ونصوّب لبعضنا بعضاً، ويكون كلّ واحد منّا مرآة أخيه المؤمن. أمّا إذا استمرّينا في التخوين والتضليل والتفسيق والتكفير والتجهيل والتسخيف والإخراج من الدين أو المذهب، والاتهام بالتخلّف والرجعيّة، وسوء الظنّ ونحو ذلك، فلن نصل إلى نتيجة مرجوّة في حدود ما أراه بنظري القاصر.

وطبعاً من الصعب أن نلتزم جميعاً بهذا، لكن من الضروري أن يكون غالب خطابنا هو خطاب هادئ وبارد، فلو صدرت منّا هنا وهناك بعض التعابير فهي عابرة، وهذا غير أن يقوم خطابنا مع الآخر على ثقافة التهمة وسوء الظنّ وعنف اللغة وفعل الإقصاء والنبذ والحجر. وإنّما أقول ذلك كي لا نكون مثاليين أيضاً، ففي أكثر المناخات هدوءاً هناك لغة عنيفة في بعض الأحيان، لكنّ هذا غير أن يكون المناخ كلّه أو أغلبه أو طابعه العام عنيفاً وإقصائيّاً تجاه الآخر المختلف معه.

٤ ـ كما نطالب آحاد المسلمين بالهدوء ولو النسبي، كذلك من حقّنا أن نرجو من الشخصيّات الكبيرة ـ الدينية وغير الدينية ـ ممارسة فعل الهدوء أيضاً في خطابها وعدم مهاجمة خصومها بطريقة عنيفة وتسقيطية وتسخيفيّة، وفسح المجال للحريّات بشكل أكبر في التعبير لكلّ شخص عن وجهة نظره. فإنّ اختلاف العلماء وطلاب العلوم الدينية ترك ويترك تأثيراً كبيراً ـ في حدّته وهدوئه ـ على اختلاف الجمهور من الناس وعلاقاتهم ببعضهم، فلنعمل جميعاً على تخفيف حدّة التوتر وتفويت الفرصة على المتربّصين، ومواجهة الفتنة المطلّة

بقرونها، لكن دون صمت أو خوف أو هروب من تحمّل المسؤوليّة، فلكلّ واحدٍ أن يقول رأيه، لكن ليس من المناسب أن نهجو ونتهجّم ونهين ونسفّه.

٥ ـ كائناً من كان الذي بدأ مسلسل العنف في أوساطنا ـ ولكلّ شخص منّا وجهة نظره في ذلك ـ لكن على الجميع أن يعلم أنّ من يستخدم العنف في حقّ الآخرين والقمع والإقصاء والقسوة والسباب والشتيمة، فعليه أن ينتظر اليوم الذي ستأتي فيه ردّة الفعل، فالآخرون لن يسكتوا عن العنف الموجّه إليهم، وقد قلنا مراراً: إنّ السكوت عن العنف الذي مورس على بعض العلماء خلال العقود الأخيرة ـ وهم من تيارات مختلفة ـ جرّ إلى ممارسة العنف المضادّ، وطالت شرارات العنف الأطراف كافّة، ولا حلّ إلا بميثاق شرف (مرفق بفتاوى وتوجيهات حاسمة) يبادر إليه المراجع الكبار والعلماء النافذون والوجهاء الفاعلون في الأمّة لوقف تدهور الأوضاع وتنامي العنف والعنف المضادّ، والذهاب خلف وضع آليات أفضل للاختلاف، تضمن الحقّ في التعبير، والحرّية في البيان والرأي، وفي الوقت عينه تمنع الإهانات الشخصيّة والتجريح بحقّ الرموز أو غيرهم، وقد ميّزنا مراراً بين التجريح والنقد.

وكما ندعو لتخفيف عنف النقد كذلك ندعو الآخرين لتخفيف الحساسية تجاه النقد، فلا حلّ إلا بهذه المزدوجات اللازمة. ولهذا فإنّني لا أحبّذ أن ننظر للأمور بشكل تجزيئي فنأخذ حدثاً ثم نثور وننفعل لأجله، بل الأفضل أن ننظر للأمور بشكل شمولي، ونتعاطى مع مجموعة الأحداث الممتدّة في الزمان والمكان المعاصرين، لنستطيع رؤية الأمور بشكل أفضل، ووضع حلول أو مقترحات أنجع بخصوصها. ومشكلة الكثيرين منّا أنّهم ينظرون إلى النتائج وينسون الأسباب، أو يقلبون الأسباب والنتائج، أو ينظرون إلى ردّة الفعل ويتركون

الفعل، أو يلعنون المعلول ويمتدحون العلّة، وكلّها مطالعات غير مكتملة للمشهد.

٦ ـ من الضروري اتخاذ مواقف قويّة وواضحة بحقّ كلّ من يثير العنف ويدعو للكراهية المفرطة في الداخل الإسلامي أو المذهبي، وهذه المواقف عندما تكون تحت رعاية أو تحت غطاء أو ضمن سكوتٍ فَطِنٍ من المرجعيّات الكبيرة (الدينية وغير الدينية)، فبالإمكان أن تترك أثراً إيجابيّاً، في الحدّ من الأزمة التي نواجهها. كما أنّ وسائل الإعلام المرئيّ والمسموع لها وضعها الخاص في تثوير الناس ونشر الكراهية أو المحبّة، ويجب الانتباه لها جيداً، وهي تختلف عن أيّ وسيلة أخرى بالتأكيد.

٧ ـ إنّ بعض الخلافات الدينية والفكرية القائمة بيننا اليوم باتت توجد شكلاً آخر من الصراع السياسي القائم في أوساطنا، فهناك تيارات مختلفة سياسيّاً، ويمكن أن يكون الصراع الديني في هذا الملفّ أو ذاك تعبيراً عن تصفية حسابات سياسية هنا أو ممارسة إقصاء سياسي هناك، ويجب أن لا نظّل سذّجاً نظنّ أنّ كل زوايا الأمور دينية أو فكريّة، فهناك وجهٌ سياسي للخلافات الكثيرة القائمة بيننا اليوم، وهذا يعني أنّ أحد المفاتيح الأساسيّة للحلّ هو عبر السياسيين، سواء كانوا علماء دين في الوقت عينه أم لم يكونوا، والملفّ السياسي ملف معقّد وشائك، ويحتاج لأهل الاختصاص ولمبادرات توصل إلى حلول ولو مؤقّتة أو موضعيّة. وأعتقد بأنّ الظروف اليوم باتت تسمح بمصالحات سياسية في الداخل المذهبي بين بعض الاتجاهات على الأقلّ.

٨ ـ من الواضح أنّ الحلول المشار إليها في كلامي أعلاه مثاليّة، ونحتاج فترة طويلة للوصول إلى نتائج بشأنها، لكنّني أقترح شيئاً عمليّاً وهو أن يقوم بعض

الوجهاء والمشايخ والشخصيات في المناطق الشيعية المختلفة، لاسيما في بلدان العراق والخليج، بتشكيل وفد كبير يحمل عريضة يوقّع عليها أكبر قدر ممكن من العلماء والباحثين والمفكّرين والمثقّفين والإعلاميين والمشايخ والناشطين ورجال الأعمال والسياسيين الشيعة من أطراف فكرية وسياسية مختلفة، لنقلها ـ وبشكل واضح وصريح وجريء وبلا مجاملات أو مداراة ـ إلى المرجعيّات الدينية والسياسية الشيعيّة العليا ومن يدنوها في الطائفة؛ لمطالبتها باتخاذ مواقف وإجراءات وفتاوى وتوجيهات لمعالجة الوضع القائم، ووضع مقترحات لتجفيف منابع التوتر وتحليل أسبابها ونتائجها، ومحاصرة كلّ مظاهر نشر الكراهية بين المؤمنين، مع الحفاظ على حقّ الجميع في إبداء رأيهم.

ويُعمل مع ذلك أيضاً نشاط إعلامي فاعل للترويج لثقافة التسامح والتهدئة، إلى جانب ندوات ومؤتمرات وملتقيات بحثية تعالج الأزمة التي نحن فيها من وجوهها غير الدينية كالوجه الاجتماعي والنفسي والتربوي والسياسي والاقتصادي والتاريخي وغير ذلك، معالجة صريحة ومباشرة، لتكون رؤيتنا للموضوع أكثر نضجاً، ومن ثم لتكون مقترحاتنا أفضل وأفعل. هذه خطوة بسيطة لست متأكّداً من جدواها إن لم أكن متأكّداً من عدم جدواها، لكنّ الاحتمال الضعيف يفرض علينا العمل وتبرئة ذممنا وضمائرنا من المسؤوليّات الملقاة على عاتقنا أمام الله والإنسان والتاريخ.

٥١٦ـ الاختلاف في نقل قرّاء العزاء للمرويّات الضعيفة أو للسان الحال

السؤال: هناك من يرى أنّ على خطباء المنبر الشريف عدم المبالغة عند استعمالهم لمبدأ لسان الحال، والذي ينسب للإمام الحسين وأهل بيته في مصيبة

عاشوراء من أجل إبكاء الجمهور، بعدم التقوّل أو نقل ما قد يكون خاطئاً عنهم عليهم السلام. ويرى بعضٌ أيضاً أنّ خطباء المنبر يجب أن يكونوا حريصين وأن لا ينقلوا كلّ الروايات المتعلّقة بالمصيبة، وخاصّةً تلك التي تصوّر الإمام عليه السلام بحالة جزع وحزن كبيرين (وكمثال على ذلك خبر تلقّي الإمام الحسين لمقتل علي الأكبر) لعدم موافقته قول الإمام عليه السلام: «هيهات منّا الذلّة». وفي المقابل هناك من يرى أنّ حالة الحزن المبالغ بها طبيعيّة للمعصوم ويجب عدم ربطها بحالة المنطق والعقل؛ لأنّنا في كثير من الأمور لا نعلم عللها، وكمثال على ذلك بكاء النبيّ يعقوب عليه السلام سنين طويلة، مع منافاته لمبدأ الرضا بقضاء الله سبحانه! أرجو من سماحتكم بيان وجهة نظركم في هذا الموضوع.

● قد يحقّ لنا جميعاً المناقشة في الأمثلة والاختلاف فيها، وهل هذا المصداق للسان الحال ينافي مقام الإمام عليه السلام أو نصوصه أم لا ينافيهما؟ وتختلف وجهات النظر في الأمثلة، تبعاً للزوايا التي يطلّ من خلالها الناظر على الموضوع، لكنّ هذا كلّه لا يعني أنّ لسان الحال هو أسلوب أدبي وبياني لا يخضع لضوابط.

ولست هنا أريد الدخول في التفاصيل بقدر ما أريد أن أشير وباختصار بالغ إلى أنّنا بتنا نؤسّس لمجموعة مبادئ في التعامل مع التاريخ الحسيني وكلّها مبادئ لا برهان صحيح عليها، إذا سلّمنا أنّ أحداً عمل على تقديم برهان فيها أساساً، بعيداً عن الكلام العاطفي، وذلك مثل:

١ ـ مبدأ أنّ كل شيء يتعلّق بالتاريخ الحسيني فلا ينبغي إخضاعه للمنطق والبحث العلمي، حتى رأينا بعضنا يتأذّى جدّاً من معالجة علميّة هنا أو هناك لرواية تاريخية في هذا المجال أو ذاك! هذا ما أسميته مرّةً باللامعقول الحسيني، هناك من يريد أن يعتبر حدث كربلاء ما فوق طبيعي، وأنّه حدث لا يخضع

للقوانين التي وضعها الله في الطبيعة والوجود، وأنّه حدث فوق كلّ هذا العالم وخارج كلّ التاريخ والإنسان والحياة، ولهذا فهو حدثٌ متعالٍ عن الفهم العقلي والمنطقي، ولا يصحّ استخدام مناهج البحث التاريخي والعقلي والكلامي والفلسفي وغير ذلك في التعامل مع التاريخ الحسيني، فمن الممكن أن يكون الإمام الحسين قد قتل مليون شخص في صبيحة عاشوراء مثلاً، دون أن أفهم أنا كيف حدث ذلك، وحتى لو عجزت كلّ وسائلنا المعرفيّة عن فهم هذا الحدث أو نفته نفياً قاطعاً، فينبغي أن نأخذ به وأن لا نكذّبه وأن لا نواجهه حتى لو كان النقل التاريخي له نقلاً ضعيفاً هزيلاً من الناحية العلمية والتاريخية والحديثية.

بالفعل هناك من يريد أن يحرّر التاريخ الحسيني من التناول العقلاني، وهذه نزعة وجدنا بشائرها في العصر الصفوي، وها هي اليوم تتنامى بقوّة في أوساطنا.

ما هو الدليل على تحرّر التاريخ الحسيني من معايير الفهم الإنساني والعقلاني والتاريخي؟ دعونا نتحاكم لمنطق يؤكّد هذا المبدأ المزعوم نفسه، بعيداً عن لغة التخوين والتهويم والتعالي والأدبيات واستجلاب لغة العرفاء لزجّها في هذه القضية بما يحول دون إمكانية فهمها العقلاني.

طبعاً عندما ندّعي إمكان الفهم وأنّها حدث لابدّ من تعقيله، فهذا لا يعني أنّ الإنسان يستطيع فهم كلّ جوانب هذه النهضة، لكنّ هذا لا يلغي التعقيل وخضوع مرويّات هذه النهضة التاريخية للبحث العلمي المعتمد، فهذا مثل قول علماء القرآنيات وأصول الفقه من أنّ القرآن يمكن فهمه، إذ قولهم هذا لا يعني أنّ القرآن ميسورٌ فهم كلّ زواياه لكلّ إنسان، أمّا عندما أعالج التاريخ بمنهج ثم أكسر هذا المنهج عندما أصل إلى قضيّة الثورة الحسينية فهذا يحتاج إلى دليل، ما دامت هذه النهضة هي حدثٌ في الزمان والمكان، فالسيرة النبوية نحن نخضعها

للبحث العلمي، ونناقش فيما كتبه المؤرّخون حولها، ونفنّد روايةً مزعومة هنا أو مدّعاة هناك، وفقاً لأسس البحث العلمي والتاريخي، فهل الحسين أعظم من النبيّ؟!

نعم، من حقّ الطرف الآخر أن يناقشني في منهج فهمي واجتهادي التاريخي عموماً، حسناً هذا شيء ممتاز، لكن أمّا أن نجده يدرس التاريخ وفق منهج، ثم يرمي بهذا المنهج عرض الجدار عندما يصل للتاريخ الحسيني، فهذه مفارقة من حقّنا أن نطالبه بدليل علمي عليها، وليس بكلام عاطفي أو برواية أو روايتين ضعيفتين متهالكتين تالفتي المصدر والإسناد.

٢ ـ مبدأ تعالي الخطباء وقرّاء العزاء عن النقد، فهناك من يريد اليوم أيضاً تجنيب الخطباء الكرام وقراء العزاء النقدَ، وأنّ النقد لهم هو تضعيفٌ للمنبر الحسيني، هذه وجهة نظر، لكنّني أعتقد أنّ نقد قراء العزاء ونقد الخطباء عندما يكون ناشئاً من تصفية حسابات ومن تسقيط ومن تجنٍّ واتهام ومن سخرية واستهزاء فهو غير مقبول أبداً، وهو بالفعل سعيٌ نحو تضعيف المنبر الحسيني، وهو مرفوض جملةً وتفصيلاً، لكن عندما يكون هذا النقد ناشئاً من الحرص والمحبّة والإخلاص والإيمان، ويعتمد الهدوء والمعرفة، فلماذا يكون موجباً لتضعيف المنبر؟ لماذا لا نقول بأنّ بعض قرّاء العزاء يساهمون هم بأنفسهم ـ من حيث لا يشعرون وعن حُسن نيّة ـ في تضعيف المنبر بخطابهم القائم اليوم؟ قد يقول شخص ذلك. وإذا قمت بنقد هذا الخطاب أو بعض قرّاء العزاء فسوف أساهم في تقوية المنبر ودفعه نحو الأمام.

لا أعتقد أنّه من الصلاح وضع جماعة ـ مهما كانت مخلصة ـ فوق النقد، سيكون ذلك بمثابة إعطاء ضمانات لأي خطأ يُرتكب ولأيّ انحراف يقع، دون

أن أسمح بتصحيحه.

ما هو المبرّر لكبح حريات الآخرين الذين يرون في بعض الأخطاء هنا وهناك تضعيفاً للمذهب؟ هل يعني ذلك أنّ كلّ من يقوم بمهمّة نبيلة فيجب تحييده عن النقد؟ وهل يعني ذلك أنّ من يقوم بمهمّة نبيلة فمن حقّه استخدام أيّ وسيلة دون محاسبة أو رقابة؟ وهل حقّاً أنّ هذه المهمّة النبيلة أو تلك حسنةٌ لا تضرّ معها سيئة؟

ما يبدو لي هو العكس تماماً، حيث يجب أن يظلّ قرّاء العزاء الكرام ـ كغيرهم من فئات المجتمع الأخرى ـ تحت المجهر النقدي، بوصفهم شأناً عامّاً لا شأناً خاصّاً، ليكونوا أكثر جديّةً وأكثر دقّةً وأكثر فاعليّةً وأكثر رقابةً على أنفسهم وما يقولون، وهذا من الحرص عليهم ومن الحبّ لهم ومن الإرادة الصادقة تجاههم.

إنّ ما نشهده اليوم من حركة تطرّف ومبالغة لا حدود لها وسعي نحو التحرّر من كلّ القيود، ليس شيئاً صحيّاً، بل هو نذير شؤم للمستقبل. كيف يمكن أن نسكت عن شخص يقول بأنّ القرآن الكريم كتاب ضلال لولا العترة؟! هل يقبل هو نفسه أن نقول له: إنّ كلّ أحاديث العترة وما أتانا من أهل البيت هو ضلال لو أخذ لوحده دون القرآن، وحديث الثقلين يساوي النسبة بين القرآن والعترة من حيث التلازم؟! هل مطلوبٌ منّي حقّاً أن أسكت عن هذا كما يسكت كثيرون؟! هل مطلوبٌ أيضاً أن نسكت عن آخر قال بأنّ الله فوّض الحسين عليه السلام إدارة الكون بحيث لا يرجع له الحسين في كلّ صغيرة وكبيرة؟! أيّهما أغلى عليّ: الخطباء أم القرآن الكريم الذي وصف نفسه بأنّه يهدي للتي هي أقوم؟ أيّهما أغلى عليّ: الخطباء أم التوحيد؟ وما أدراك ما التوحيد!

لسنا نريد قمع هؤلاء، بل كلّ ما نطالب به هو نقدهم بكلّ أسلوب علمي

وأخلاقي ـ كما نطالب الآخرين بنقدنا بكلّ أسلوب علمي وأخلاقي أيضاً ـ لا الصمت تجاههم، حتى اعتبروا بعض كبار مراجع الطائفة ممّن نطق بالكفر في آخر حياته، فهل محمّد باقر الصدر نطق بالكفر ومات على كلمة الكفر؟! ﴿**تكاد السماوات يتفطّرن منه وتنشقّ الأرض وتخرّ الجبال هدّاً**﴾ (مريم: ٩٠).

إنّني أعرف أنّ هناك اعتبارات للشخصيات الكبرى في الدخول في مثل هذا الموضوع أو ذاك، لكن من المفروض علينا جميعاً توجيه الرأي العام ـ ولو بنحو غير مباشر ـ نحو تخفيف الاحتقانات وتنفيس الأصول الفكريّة لهذا النمط من التفكير، لا السكوت عنه بحجّة أنّ ذلك صدر عن إخلاص، فلسنا اليوم في يوم الحساب نحاسب النوايا، وإنّما نحن في هذه الدنيا نتناقش بالتي هي أحسن، ولا ننفي ولا نُقصي ولا نسبّ ولا نشتم ولا نقتل ولا نسلب أحداً حريّته، كلّ ما في الأمر هو أنّنا نطالب بوجهة النظر الأخرى أن تفصح عن نفسها، وأن نكفّ عن السكوت والصمت واللامبالاة، وأن يعرف كلّ واحدٍ منّا أن هناك فريقاً ورقيباً يناقشه ويختلف معه، لا أنّه يقول كلّ ما يريد دون حسيب أو رقيب. هذه هي الفكرة التي أريد أن أوصلها.

نحن نعرف أنّ هناك عشرات الآلاف من قرّاء العزاء في العالم من الرجال والنساء، وبعض هؤلاء ممّن تنحني لهم الرقاب احتراماً وإجلالاً لعلمهم وجهادهم، لكن أليس بعض قراء العزاء ممّن لا يملك المستوى المطلوب من المعرفة؟ كيف يمكن أن أتصوّر كلّ هذا الحشد الهائل من قراء العزاء ولا أجد في مقابل ذلك أيّة معاهد كبرى لتخريجهم؟ أين هي معاهد قرّاء العزاء؟ غاية ما تعطيك ـ وما أقلّها ـ التدرّب على الألحان و(الأطوار) وبعض المعلومات الطفيفة، لكن ألا يحتاج قراء العزاء اليوم ـ وتحت منبرهم الآلاف ـ إلى تخصّص

أيضاً، وهم يمثلون موقعاً متقدّماً في صناعة الوعي الشعبي الديني؟ لا يوجد أيّ عمل تأهيلي يُذكر لقراء العزاء، لا على مستوى المضمون، ولا على مستوى الشكل عبر التثقيف على وسائل الدعاية والإعلام والتأثير.

من هنا، أجد أنّ من الواجب الشرعي علينا جميعاً عدم تحييد أحد من النقد عندما نملك مقوّمات النقد، ونملك أخلاقيّة النقد، بل لقد طالبتُ مراراً برقابة دائمة على قراءة العزاء من قبل المتخصّصين في التاريخ والسيرة والفقه وغيرهم، تجعل قارئ العزاء بحكم المسؤول عمّا يقول، لا أن يلقي ما يريد في المجلس وتحت منبره فقهاء وأساتذة، ولا يجرؤ أحد على التفوّه بكلمة أمامه، لا لشيء سوى الخوف من أنّ التعرّض له قد يفتح باب جهنّم بوجهك، هذا شيء مرفوض تماماً، ولست أوّل من رفضه، فهذا الشيخ المطهّري قد أسهب في هذا، ومن يريد صناعة الوعي الشعبي الديني يجب أن يكون عالماً قبل أن يكون خطيباً أو قاصّاً.

إنّ نقد الخطباء وقرّاء التعزية جزءٌ من فريضة الأمر بالمعروف والتوجيه والدعوة إلى الخير، وهذه الفريضة لا يقوم بها العلماء والخطباء فقط تجاه الناس، بل هي ـ وكما يقول الفقهاء أنفسهم في كتبهم الفقهية ورسائلهم العمليّة ـ وظيفة الناس أيضاً تجاه بعضهم وتجاه العلماء والخطباء، وليس الأمر بالمعروف تدخّلاً في غير التخصّص بالضرورة، بل هو دعوةٌ للصدق في القول والتثبّت والانضباط الشرعي والأخلاقي، وهذا المقدار لا يحتاج إلى تخصّص، فهو معلومٌ من الدين بالضرورة.

إنّ من واجبنا جميعاً ـ كتاباً وأدباء وشعراء ونقاداً وأهل إعلام وصحافة وعلماء ومفكّرين ومثقّفين وفقهاء ومؤرّخين ـ أن نساهم في عمليّة نقد المنبر

الحسيني، وهي ليست نقداً للحسين، بل نقدٌ لصالح الحسين عليه السلام.

نعم، من الخطأ أن نجعل قرّاء العزاء كلّ همّنا وكأنّه لا وظيفة شرعيّة أخرى غيرهم، فننسى كلّ عناصر الخير والعطاء في الخطباء، وننسى كلّ التقصير الحاصل في مجتمعاتنا من فئاتٍ مختلفة، لنتفرّغ فقط لنقد المنبر! هذا خطأ جسيم، وهو ظلمٌ أيضاً بحقّ المنبر الحسيني وأهله، لكنّ هذا لا يعني التخلّي عن مهمّة الدعوة إلى الخير المطالبون بها جميعاً، شرط الالتزام العلمي والأخلاقي وحفظ حرمات الناس.

٣ ـ مبدأ تصحيح كلّ المرويّات التاريخية ذات الطابع المذهبي، وهي دعوى وجدناها عند بعض العلماء أيضاً حفظهم الله، فكل نصّ تاريخي ولو رجع إلى خمسين سنة فقط من اليوم يجب الحفاظ عليه وتظهيره وتفعليه وعدم نقده والتوقّف عن استنكار استحضاره في مجالس العزاء، لماذا؟ لأنّ بني أميّة طمسوا التاريخ وعلينا أن لا نشارك في هذه الجريمة، وكل نصّ ولو كان ضعيفاً من الناحية التاريخية فيجب أن لا نحذفه؛ لأنّ في حذفه تضييعاً للتراث. هذه وجهة نظر نحترمها.

لكنّني أعتقد بأنّه حصل خطأ أساسي في وجهة النظر هذه، فهناك فرق بين حذف الوثائق التاريخية ولو الضعيفة، وإحراقها وإتلافها حتى تذهب بحيث لا يمكن بعد ذلك الحصول عليها، وبين عدم ترويجها بين الناس، هناك من يقول ـ ومنهم صاحب وجهة النظر هذه في بعض كتاباته حفظه الله ـ: لا ينبغي أن نؤلّف في صحيح الأحاديث؛ لأنّ هذا سوف يؤدّي إلى تلاشي الأحاديث الضعيفة وزوالها عبر التاريخ، وفقداننا قرائن وشواهد وتراثاً قيّماً. لكنّ هذا الكلام يقرأ الأمور بشكل تحليلي نظري، في حين أنّ الواقع بعكس ذلك تماماً،

فلنأخذ تجربة أهل السنّة الذين اعتمدوا الصحيحين المؤلّفين في القرن الثالث الهجري، أي قبل ما يزيد عن ألف ومائة عام من اليوم، فهل ضاع تراثهم الحديثي الموجود في غير صحيحي البخاري ومسلم؟! كلا، فها هو هذا التراث يهتمّون به وينقّحونه ويخرّجونه ويدرسونه ويطبعونه أيّما طباعة، وما زال حاضراً في الفكر والبحث والاجتهاد عندهم إلى يومنا هذا، مثل معاجم الطبراني ومسند ابن حنبل وصحاح ابن خزيمة وابن حبان البستي ومجمع الزوائد للهيثمي وعشرات من الكتب الأخرى، فلماذا إذا طالبنا بالتدوين في صحيح الأخبار نكون قد طمسنا الحديث؟! ولماذا إذا طالبنا بالتدوين في صحيح السيرة الحسينية ـ كما فعل ذلك مؤخراً العلامة الشيخ محمدي الري شهري رعاه الله ـ نكون قد طمسنا سيرة الحسين عليه السلام؟!

إنّ التدوين في الصحيح للناس يعني أن لا تقدّم بين يدي الناس إلا الأخبار الحديثية والتاريخية المعتبرة أو على الأقل غير المتهالكة، لكنّ هذا لا يعني أنّ سائر الأخبار قد أتلفناها، بل هي في متناول الباحثين والعلماء والنقّاد والمحدّثين والمؤرّخين، فمن هو هذا الذي طالب بحذف التراث؟! وأين قال هذا؟ إنّ كل ما نقوله هو المطالبة بأنّ نميّز بين ما يُعرض على الناس بوصفه مكوّناً للثقافة الدينية الشعبية العامّة، وبين ما هو في متناول واهتمام الباحثين والمتخصّصين، فما يُعرض على الناس هو الشيء الذي فرغ الباحثون من إثباته، وما نميل إلى عدم عرضه هو ما لم يثبت، فإذا عاد وثبت الضعيف بقرائن وشواهد فلا مانع من تعويمه على المستوى الشعبي، وإذا ظلّ ضعيفاً فيبقى في متناول يد الباحثين ليستعينوا به هنا وهناك في أبحاثهم حيث يشكّل فائدةً وقرينة، وإذا ثبت عند بعض العلماء دون بعض فمن حقّ من ثبت لديه أن يسعى لترويجه بين الناس،

ومن حقّ من ضعّفه أن يبيّن رأيه في ضعفه ويناقش في اعتماده، وأيّ ضير في ذلك؟ وما علاقة هذا الموضوع ببني أميّة؟ وما علاقته بحفظ التراث وعدم ضياع تاريخنا المذهبي؟

كلّ ما نقوله أنّ ما يراد أن يُلقى لعامّة الناس فليكن الأمور الثابتة عند المدارس التاريخية والحديثية اليوم، وأمّا ما هو ضعيف جدّاً أو تحوم حوله مئات الإشكالات والمناقشات بحيث لا يصمد أمام البحث العلمي عند الأغلب فلا تتداولوه، بل اتركوه لأوساطكم، فهل في هذا الطرح جريمة أم هو شيء منطقي تلقائي تستدعيه الضرورات؟ ومن ثمّ فنقد النصّ الضعيف أو الذي أراه منافياً للمنطق أو لحقائق التاريخ أو للقرآن الكريم أو لقطعيّ السنّة الشريفة أو لمقام الأنبياء والأولياء، ليس عيباً ولا طمساً للتراث، بل بالعكس هو حفر وتجلية وتنقية تفضي في نهاية المطاف إلى أن يكون ما يُطرح على الناس أكثر استحكاماً وأكثر قوّةً في إثباته التاريخي وفي مضمونه الرسالي أيضاً.

ما نريده هو أن نبني ثقافة الناس على ما ثبت أنّه حقيقة لا على ما يُحتمل أنّه حقيقة ولو بنسبة الواحد في المائة. أكتفي بهذا القدر، وللحديث صلة وتتمّة، عسى تأتي الفرص لإكماله إن شاء الله.

٥١٧. التعامل المالي لقرّاء العزاء في موسم عاشوراء وغيره

السؤال: نحن في أيّام عاشوراء نشهد تعاملاً ماديّاً مع المجلس الحسيني من قبل الخطباء والرواديد وقراء العزاء؟ ما هو رأي الشرع في هذا الأمر؟ وما هو الموقف من ذلك؟

● يرى الفقهاء ـ عدا ما مال إليه أمثال السيد الشهيد محمد الصدر رضوان الله

تعالى عليه ـ بأنّ قراءة العزاء ليست من الأفعال المشروطة بقصد القربة إلى الله تعالى، ومن ثم فلا تندرج في الأمور العباديّة ولا تبطل بالرياء، وهذا يعني أنّه لا مانع من أخذ المال عليها، لاسيما مع عدم كونها من الواجبات في المعروف.

نعم يذكر بعضهم أنّه لا ينبغي لقارئ العزاء المبالغة في الزيادة، لكنّ هذا لا يعني التشنيع عليه لو فعل ذلك (انظر ـ على سبيل المثال ـ: السيد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة ٢: ١٥١). هذا لو نظرنا للموضوع من زاوية فقهيةّ قانونية حقوقيّة محضة.

أمّا لو أردنا مطالعة هذا الموضوع بمستوى آخر اجتماعي واقتصادي وأخلاقي ونحو ذلك، فإنّ الأمر يستدعي منّا وقفة في الحال المادية لطلاب العلوم الدينية والمشايخ الكرام، وهذه الوقفة تارةً ننظر من خلالها إلى الحال المادية لطالب العلوم الدينية على المستوى الشخصي، وأخرى على المستوى النوعي وعلى مستوى المؤسّسة الدينية عامّة.

المستوى الأوّل: وهو المستوى الشخصي، إنّ حياة طالب العلم وعالم الدين ليست على نسق واحد، فالناس تنظر عادةً إلى من تحتكّ بهم من علماء الدين والمشايخ الكرام وطلبة العلوم الدينية، إمّا في المدينة أو القرية أو على بعض المستويات الأوسع، وغالباً ما تصدر الناس أحكامها نتيجة معلومات محدودة تشكّل انطباعات، ولا تشكّل معلومات إحصائيّة أو خبرة في حال طلاب العلوم الدينية على نطاق واسع، فقد يرى الناس في بلدٍ مثل لبنان مثلاً أنّ حال غير واحد من العلماء ممتاز حيث يركب سيارةً ليست بقليلة الثمن ويعيش في منزل ليس بالفقير، واستهلاكه المادي على نفسه وأهل بيته ليس متواضعاً أبداً، من هنا تتراكم هذه المشاهدات لتشكّل قناعة عامّة بأنّ علماء الدين مرفّهون، وفي حال

ممتازة إلا من شذّ وندر بما لا يساوي الواحد في المائة.

إنّ الناس هنا لا تنظر إلى المشايخ على مستوى الامتداد الجغرافي، ففي حياتهم لم يشاهدوا رجل دين باكستاني ولا يعرفون شيئاً عن أحوال أغلب رجال الدين في أفغانستان والعراق وإيران والهند وأفريقيا مثلاً، لكن عندما ندخل في مطالعة أوسع ناتجة عن تراكم اختلاط ممتدّ زمكانياً مع رجال الدين، كما لو كنتَ تعيش في المدن العلمية الكبرى أو كنت على تماس مع مساحات واسعة من طلاب العلوم الدينية، فإنّ رؤيتك ستكون مختلفة، فليس صحيحاً أنّ كلّ علماء الدين يعيشون حياةً مرفّهة، بل إنّ الكثير الكثير منهم يعانون من فقر ومن مشاكل اقتصادية حادّة، هذا الادّعاء منّي لا أستطيع الآن أن أقدّم عليه دليلاً؛ لأنّه ناتج عن مشاهدة وتماس يمتدّ لفترة زمنية طويلة، وكذلك عن احتكاك بجنسيات مختلفة من طلاب العلوم الدينية، وأيضاً عن معلومات لجهات لها إشراف على الأوضاع المادية لعلماء الدين.

الأمور ليست بالضبط كما يتصوّر الناس، وليست بالضبط في مستوى جيّد في الوقت عينه، فلو أتيت الآن إلى حوزة علميّة كبرى مثل مدينة قم، يستقرّ فيها عشرات الآلاف من المشايخ الكرام فسوف تجد أنّ الرواتب الشهرية التي تقدّم لهم لا يمكن أن تكفيهم للعيش، وأنّ الكثيرين منهم يعانون من مشاكل، ولكنّ الناس لا تدري بهذا، وإنّما تبني انطباعاتها بطريقة مختلفة تماماً.

عندما نتحدّث عن أوضاع المشايخ الكرام فنحن نتحدّث عن مجتمع مكتمل تقريباً، أي مجتمع فيه طبقة ثريّة وأخرى متوسّطة وثالثة فقيرة، وليس عن مجتمع يتشكّل من واحدة من هذه الطبقات الثلاث. وعندما يعيش طلاب العلوم الدينية ـ سواء كانوا في المدن الكبرى أمّ من الذين خرجوا منها ـ عندما يعيشون

هذا الوضع فإنّهم بشرٌ كسائر الناس. كيف أطلب من واحدٍ منهم أن لا يبحث عن لقمة العيش؟! ألا يحقّ له أن يعيش كما تعيش الناس في مستوى مقبول؟! هل لأنّه يريد نشر الدين إذاً فعليه وأهله أن يموتوا جوعاً؟! الناس تتعاطى مع هذه الموضوعات بطريقة مجتزأة وغير علميّة عادةً، ولا تدرس الأسباب التي تدفع لما يرونه من مشاكل سلوكية واستهلاكية في حياة بعض رجال الدين.

إنّ هذا الأمر له أسبابه القهرية على حياة عالم الدين، لا يمكنك أن تطالبه بأن يعيش حياته في فقر مدقع، إنّ عقله وغريزته وروحه وضميره ومسؤوليته ذلك كلّه يطالبه بتأمين لقمة العيش، حسناً فماذا يفعل حينئذٍ؟ لو كنتَ مكانه ما الذي كنت ستفعله؟

ما نجده أنّ المشايخ الكرام ـ ولكي يؤمّنوا لقمة عيشهم ـ يذهبون نحو خيارات، إمّا كلّ واحد على حدة، أو قد يتمّ الجمع بين بعض هذه الخيارات:

الخيار الأوّل: مدّ شبكة علاقات مع بعض الأغنياء والتردّد عليهم والتواصل معهم، بغية أن يؤمّن الشيخ بعضاً ممّا يكفيه أو أزيد مما يحتاج إليه، وهذه ظاهرة ليست بالقليلة أبداً، فالأغنياء قد يقدّمون المال لبعض المشايخ إمّا حبّاً لهم وهدية أو من باب دفع الأخماس والحقوق الشرعيّة، أو من باب كسب موقع اجتماعي من خلال النفوذ في العلاقات مع رجال الدين في القرية أو المدينة أو المنطقة، أو لأسباب أخرى.

عندما تجد شيخاً أو طالب علم يتودّد بطريقة لا تعجبك للأغنياء وليس لديه تعفّف أمامهم فاسأل نفسك هذا السؤال: لماذا يفعل هذا الشيخ هذا الفعل؟ ستجد أنّ بعضهم يفعل ذلك عن تدنٍّ أخلاقي وتربوي وروحي، لكنّ الكثيرين منهم عندما أقدموا على ذلك لم يكونوا سيئين، بل أقدموا لأنّه لا توجد أمامهم

فرص أخرى تناسبهم مثلاً، وشيئاً فشيئاً اعتادوا على هذه الطريقة، حتى ذهب التعفّف، وضاعت أحياناً هيبة عالم الدين أمام الآخرين، حيث نجد بعض الأغنياء في بعض المجتمعات يستخفّ بعالم الدين هذا في محضره، وهذا أمر طبيعي، إذ من يدفع المال فله سلطة ونفوذ على من يأخذه.

الخيار الثاني: الانخراط في الانتماء السياسي أو الانتماء المرجعي، بأن يلتحق هذا العالم أو الشيخ في سلك الدولة الدينية أو هذا التنظيم السياسي الديني أو ذاك، كي تتأمّن بذلك له لقمة العيش، وإذا لم يكن منسجماً مع التيارات السياسية فهو يذهب للالتحاق بمرجعيّة معيّنة فيفتح علاقات وطيدة مع المرجع نفسه أو مكتبه ليكون وكيلاً له أو على صلة وثيقة بحيث يستطيع تأمين بعض المبالغ المالية لنفسه نتيجة هذه العلاقات القويّة.

وقد نجد أحياناً علماء يذهبون هنا وهناك لتأمين مبلغ مالي يوزّعه هذا المرجع أو ذاك أو هذه الهيئة العلمائية أو تلك، أو هذا التنظيم أو ذاك، وهكذا.. لكي يستطيع من خلال تجميع هذه المبالغ الاستمرار في العيش.

الخيار الثالث: أن تأتيه أموال الخمس والحقوق الشرعية نتيجةً لمستواه ومكانته وعلاقاته، وفي هذه الحال يصرف على نفسه منها. ولكنّ أموال الخمس وأمثاله لم تعد متوفّرةً بشكل مباشر كالماضي، إذ زادت نسبة التمركز في هذه الأموال بحيث صارت الناس في غير بلد ومنطقة تعطي كبار الشخصيات أو الوكلاء في البلد، بدل أن تعطي صغار العلماء والمشايخ وطلبة العلوم الدينية.

الخيار الرابع: الأوقاف، وهذه قضيّة تحصل في بعض الأماكن، حيث يمنح الطلاب مخصّصات مالية نتيجة وجود أوقاف ترجع لطلاب العلوم الدينية، وغالباً ما لا يسدّ هذا الخيار حاجات عدد كبير من المشايخ، فهو محدود نسبيّاً لو

أخذناه على نطاق واسع. إضافة إلى كون الكثير من هذه الأوقاف تقع تحت سلطة وكلاء المراجع أو التيارات السياسية والاجتماعيّة.

الخيار الخامس: العمل المؤسّساتي ونحوه، وهذا ما ظهر مؤخّراً حيث نشأت الكثير جدّاً من المؤسّسات البحثية والعلميّة التي انخرط فيها الآلاف من المشايخ الكرام لتأمين لقمة العيش من جهة وخدمة الدين والفكر من جهة ثانية.

الخيار السادس: قراءة العزاء، حيث تؤمّن هذه الطريقة جزءاً لا بأس به من احتياجات الشيخ خلال أشهر عدّة، تبعاً لمستوى نجاحه في هذا الأمر.

هذه هي أهم الخيارات، وإلا يبقى الشيخ يعيش وضعاً مأساويّاً كبيراً، وقد رأينا أمثالهم في حياتنا ممّن لا تعرف الناس الكثير منهم، لأنّهم ليسوا تابعين لجهات سياسية ولا مرجعية ولا بالذين يتقرّبون إلى الأغنياء والوجهاء، ولا بالذين يملكون صوتاً يؤهّلهم لقراءة العزاء ونحوه، مع اشتمالهم على أخلاقية التعفّف وغير ذلك.

أنا لا ألوم الكثير من المشايخ الكرام إذا اتخذوا أيّ سبيل من هذه السبل، فإنّ أفضل هذه السبل عندي هو العمل وأخذ المال مقابل العمل، لا أخذ المال مقابل الزيّ الديني حتى لو كنتَ لا تعمل، لكن إذا لم يتوفّر هذا العمل أحياناً أو كانت ظروف هذا الشيخ لا تسمح له ـ تبعاً للمنطقة التي هو فيها ـ بالعمل، فماذا يفعل؟ ستجده مضطرّاً للمطالبة بالمال مقابل قراءة العزاء، ومضطرّاً لكي يتحمّل هذا التيار السياسي أو ذاك الغنيّ أو هذه الجماعة، كي لا تذهب به المواقف نحو الفقر.

هذه ظواهر موجودة، ولا أقول: إنّها الأغلب، بل أقول إنّها ليست بالقليلة، ولهذا لا أحمّل الكثير من المشايخ مسؤولية هذه الأوضاع فهم مغلوب على

أمرهم، وهم بشرٌ مطالبون بتأمين لقمة العيش لأهلهم وعيالهم، فيما يظنّ الناس أنّ جميعهم تأتيهم الأموال على طبق من فضّة، وربما من ذهب أو ألماس، دون أن يعرفوا أنّ هذه الأموال إنّما أتتهم بهذه الطريقة أو تلك.

نعم، أنا أحمّل الشيخ أو طالب العلم المسؤولية من أربع نواحٍ:

أولاً: إنّ بعضهم لا يرى من شأنه أن يعمل في مؤسّسة أو مجلّة أو ترجمة أو تحقيق أو أيّ شيء آخر، وهذه ظاهرة موجودة عند بعض المشايخ، وهذا خطأ كبير، فقد صارت فرص العمل خلال العقدين الأخيرين كثيرة جدّاً أمام المشايخ وطلاب العلوم، ولم يعد الأمر كالماضي، لكنّ الكثيرين منهم لا يبحثون عن عمل، ويريدون أن يعيشوا في وضع جيّد دون أن ينخرطوا في وظائف، بل بعضهم يرى ذلك عيباً لا يليق بشأنه. هذه مفاهيم خاطئة موجودة عند البعض.

ولكنّني ـ بحكم احتكاكي بالحوزويّين ـ أجد أنّ هذه الظاهرة بدأت تتقلّص تدريجيّاً منذ حوالي العقدين من الزمن، وهذا مؤشّر طيّب، فصحابة النبي وأصحاب الأئمّة كانوا يعملون، فمنهم البزاز، ومنهم الصيرفي، ومنهم بياع السابري، ومنهم من يملك مالاً يؤجّره أو ضياعاً، ومنهم الزرّاع، ومنهم العاملون في سوق النخاسة، وغير ذلك. ولم نشهد بشكل قويّ ظاهرة التعالي عن العمل أو اعتباره عيباً، لكن على أيّة حال نحن نأمل أن يستمرّ هذا الزوال التدريجي لهذه المفاهيم، لنصل إلى حلول أفضل للقضيّة المالية في الداخل الحوزوي.

فما المانع أن يعمل الشيخ في التدريس في المدارس اللغةَ العربية أو الدين أو القرآن أو التاريخ أو الفلسفة أو غير ذلك؟ وما المانع من التخصّص الجامعي من أوّل الوقت لكي يتوفّر له مثل هذا العمل في لاحق الأزمان؟ إذا كانت بعض

الأعمال لا تليق بمكانة الشيخ الاجتماعية، لكنّ الكثير من الأعمال تليق بالتأكيد، أمّا إصرار بعضنا على أن يبقى في بيته ويصلّي في المسجد وعلى الأموال أن تأتيه فهذا غير منطقي، فإذا كنت تقدر على العمل وأخذ المال فلماذا تريد الإصرار على الصلاة جماعة في المسجد مقابل المال؟ أليس خيار العمل أطهر للقلب؟!

إنّ تصحيح هذه المفاهيم ضروريٌّ للغاية، وحيث يمكن يلزم علينا أن نتحمّل العمل بما ينسجم مع الوظيفة (المشيخيّة) الأصل، في التصديّ للقضايا الدينية للناس، أمّا أن يكون أغلب وقتي يذهب سدى وفي الوقت عينه لا أبحث عن عمل يليق بشأني فهذا غير صحيح وغير منطقي، ويجب السعي لتحطيم المفاهيم الوهمية الطبقيّة التي نصطنعها، والتي وردت النصوص الدينية بعكسها تماماً.

ثانياً: المبالغة في استخدام الطرق الأخرى المشار إليها، فإذا كنتَ بحاجة للعلاقة مع غنيّ كي توفّر بعض المال منه لتعيش، فلا يعني ذلك أن تذهب بهيبتك ومكانتك الاجتماعية، حتى ليقال بأنّ فلاناً الشيخ ملازم لهذا الغنيّ أو ذاك، أو أن يقال بأنّنا لا نراه مع الفقراء بل غالباً ما نراه مع الأغنياء. وإذا كنت مضطراً لأخذ المال على قراءة العزاء ـ وأنا أقرّ لك باضطرارك ـ فلا داعي للمبالغة في المطالبة بطريقة تذهب بماء وجهك بما لك من سمةٍ اجتماعيّة.

بل إنّ بعض الأساليب التي يستخدمها الناس في بعض المناطق أعتقد أنّ من واجب الشيخ الإفصاح والتشدّد فيها، مثل أن يحمل بعضهم وعاءً في ليلة العاشر من المحرّم أو في كلّ ليلةٍ منه لجمع الأموال لقارئ العزاء!! هذه طريقة مذلّة لا ينبغي للناس أن تفعلها مع قارئ العزاء؛ فإنّها تنافي احترامه وتقديره، ولا ينبغي له أن يقبل بهذا أبداً. إذا كنت بحاجةٍ للمال واضطررت لمثل هذه

الطرق والخيارات أعلاه، فلا داعي للمبالغة أو الإفراط أو إذهاب ماء الوجه للحصول على المال.

وفي هذا السياق يأتي موضوع المطالبة بمبالغ مالية مذهلة، فيأتيك شخصٌ ليطالب بملغ مالي عالٍ جدّاً مقابل قراءة مجلس عزاء لعشرة أيّام. هذا شيء وإن لم يكن حراماً لكنّه غير مناسب، ويترك صورةً سلبية أمام الناس عن جماعة علماء الدين، بل ويذهب بماء وجه هذا الشخص نفسه، ويجرّ عليه التهمة والغيبة والبهتان والقيل والقال.

طبعاً، ليس قراء العزاء لوحدهم في هذا، بل هناك شرائح اجتماعية نجد أنّ طبيعة عملها هي البُعد الإنساني، لكنّ طريقة أخذها للمال تبتعد عن الروح الإنسانية، فالطبّ مثلاً مهمّة إنسانيّة مليئة بالرساليّة والإنقاذ والإعانة، لكنّنا نجد بعض الأطباء ـ بل ربما كثير منهم ـ يبالغ في الأموال التي يأخذها مقابل خمس دقائق للنظر في حال المريض، أو يبالغ في المال الذي يأخذه مقابل عمليّة جراحية عادية قد تأخذ منه ساعةً أو ساعتين! هذه الظواهر المتناقضة لا نجدها عند المشايخ أو قراء العزاء فقط، بل كثير من شرائح المجتمع الأخرى أيضاً من هذا النوع، وكما يكون الطبيب بحاجة إلى المال لكي يعيش، كذلك قارئ العزاء، وكما هذه مهمّة إنسانية نبيلة ورقيقة، كذلك هذه مهمة دينية وروحية سامية، فالكلّ مصاب بهذا الداء تقريباً، ولا أجد داعياً للمبالغة في قضية قرّاء العزاء أو المشايخ مع عدم أخذ الظاهرة العامّة في مجتمعاتنا بعين الاعتبار. وعليه فينبغي لرجل الدين أن يتنبّه لهذا.

وفي هذا السياق، تأتي ظاهرة التنافس الدنيوي التي يقع فيها البعض ولو القليل، فتجدهم متنافسين على نوعيّة السيارات التي يريدون ركوبها، أو

متنافسين على نوعيّة الرخام الذي ينبغي لهم وضعه في المنزل، أو متنافسين على بعض أنواع الملابس لزوجاتهم وأبنائهم وهكذا. إنّ انتشار ظاهرة التنافس السلبي هذه، والتي تشارك فيها بعض زوجات رجال الدين أمرٌ غير صحيّ، بل يجب معالجته ومواجهته تربويّاً وأخلاقيّاً، حتى لا ينجرف الإنسان نحوه وهو لا يشعر، وكثير من رجال الدين يقعون في هذه المشاكل عن طيب نفس وحُسن نيّة ودون انتباه في البداية.

ثالثاً: القناعة وترشيد الاستهلاك، فطالب العلم عندما دخل في هذا السلك فقد وطّن نفسه على التضحية والعناء والتحمّل، فهذا طريق الأنبياء والصلحاء والعاملين، فعندما يفكّر في استهلاكه الشخصي، فعليه أن يقبل بالتقشّف النسبي وبالتواضع في العيش عندما لا تكون لديه الإمكانات المادية الممكنة.

إنّني ضدّ القول لرجل الدين: لا يصحّ أن يكون لك هذا، بل أنا مع القول له: من أين لك هذا؟ فإذا كان رجل الدين يحصل على المال بطريقة وظيفيّة شريفة ومتعارفة فلا يحقّ للناس أن تطالبه بأن يكون فقيراً، فبعض رجال الدين هم بالأصل أغنياء ومن أسرٍ غنيّة، فلا ضرورة لأن نطالبهم بالعيش عيشة الفقراء دوماً، ما دام المال مشروعاً وناتجاً عن تعبه وكدّ يده، إنّما السؤال هو: من أين لك هذا؟ فإذا أخذته من طريق غير لائق يأتي الإشكال هنا، أمّا إذا أخذته من طريق لائق فلا ضير عليك، فلم ينصّ القرآن والسنّة على لزوم أن يعيش كلّ شيخ حياةً فقيرة، نعم عليه أن لا يعيش حياة بذخ وإسراف وتبذير تخرجه عن جادّة الشرع، لكن لو توفّر المال في يده بطريقة شرعيّة ناتجة عن عمله، فأيّ مانع من أن تكون له الدار الواسعة والمركب الهنيّ اللذين حثت النصوص على أن يمتلكهما الإنسان؟!

إنّ ترشيد الاستهلاك من أعظم المهمّات التي يطالب المصلحون اليوم في مجتمعاتنا بالحديث عنه، فقد بلغ الإسراف والبذخ مبلغاً عظيماً بين الناس عامّة، وفي جانبهم فقراء جائعون أو مرضى لا قدرة لهم على الذهاب للمستشفى.

ترشيد الاستهلاك موضوع طويل يحتاج أن نتكلّم فيه بشكل مستقلّ؛ لأنّ الكثير من مظاهر حياتنا بات غير منطقي، لكن ما يهمّني هنا هو رجال الدين الذين يطالَبون ـ عندما يكونون في وضع حرج مادّيّاً ـ أن يرشّدوا استهلاكهم، لا أن يصرفوا بطريقة عشوائيّة على أساس أنّ الأخماس سوف تأتي، أو أنّنا يمكن أن نؤمّن المبلغ المالي من هذا الوكيل أو ذاك، أو من هذا الغنيّ أو ذاك، أو بهذه الواسطة أو تلك، أو باسم هذا المشروع الديني أو ذاك، أو من هذا الوقف أو ذاك أو..

رابعاً: الاستقلال الفكري والديني، فمن المعلوم أنّ التبعية الاقتصادية تتبعها تبعيّة فكريّة وبيانية ودينية، وأنّ الاستقلال الاقتصادي يتبعه استقلالٌ فكري وثقافي، لهذا ينبغي لرجل الدين أن يسعى دوماً لكسب استقلاله الفكري واستقلاله في مواقفه، وحريّته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ففي بعض الأحيان نجد أنّ بعضهم عندما يصبح مورد عيشه هو هذا الغني أو ذاك، أو هذا التيار السياسي أو ذاك، أو هذه المرجعيّة أو تلك.. يفقد تماماً استقلاله الفكري ويسدّ باب أمر هذا الغني بالمعروف ونهيه عن المنكر سدّاً تامّاً، فلا تجده يتفوّه بأي نقدٍ له خوفاً من وقف تدفّق النقد والمال عليه منه، وهكذا الحال في مورد كون قوت نفسه وعياله من هذا التنظيم السياسي أو ذاك، ومن هذا التيار الديني أو ذاك، وهذا أمرٌ غير سليم، فلابدّ أن يحمل رجل الدين همّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دوماً حتى لأولئك الذين يغدقون عليه بمال

عيشه وقوت سنته، مستخدماً ما يمكن من الطرق الهادئة، ولهذا نقول دوماً بأنّ عليه تأمين رزقه من مواضع متعدّدة حتى لا يكون أسيراً لموضعٍ واحد؛ لأنّ تحوّل رجل الدين إلى مجرّد موظّف في مؤسّسة هذا المرجع أو ذاك، أو في هذا التيار السياسي أو ذاك، أو عند هذا الغني أو ذاك يفقده شخصيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والأنكى من هذا يصبح من يتحكّم بأمره وتوجيهه في القضايا الدينية مجرّد أشخاص لا فقه لهم في الدين ولا علم لهم بالفكر، فيفرضون عليه الحديث في هذا الموضوع دون ذاك، ويلزمونه بترك الأمر بالمعروف في هذا الملفّ دون ذاك إلزاماً غير مباشر، فرجل الدين يتحمّل هنا بعض المسؤوليّة في أن يحاول أن يفتكّ من هذا الوضع ولو كان رزقه عبر هذا السبيل، وأن لا يستسلم نهائيّاً لهذا الأمر حيث يمكنه ذلك، إذ لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها.

هذه هي القضايا الأربع التي يمكن أن يؤاخذ عليها رجل الدين اليوم، وليس أصل أنّه يطلب المال أو غير ذلك. هذا على المستوى الفردي لآحاد رجال الدين.

المستوى الثاني: وهو المستوى النوعي والمؤسّسي، إنني أعتقد بأنّ أبرز من يتحمّل مسؤولية الأوضاع المالية التي يعيشها رجال الدين هو:

١ ـ النظام الذي يحكم المؤسّسة الدينية ككلّ.

٢ ـ وبعض النافذين الذين يسعون ـ من حيث شعروا أو لم يشعروا ـ لتكريس هذا الوضع؛ لأنّ فيه مصلحتهم.

لست أريد الآن أن أتحدّث عن القضية المالية عموماً في المؤسّسة الدينية، فهو موضوع تحدّث فيه الكثيرون، لاسيما السيد محمد باقر الصدر والشيخ مرتضى

مطهري وغيرهما، وقدّمت معهما وبعدهما طروحات عدّة لتحسين الأوضاع، وحصل تقدّم ملحوظ ينبغي الإقرار به وشكر الله عليه، لكن لم تحصل القفزة النوعية المنشودة رغم مرور نصف قرن على تلك الطروحات التي قدّمت. هذا موضوع طويل في كيفية تنظيم المال عند المرجعيّات الدينية والحديث عن المرجعيّة الرشيدة والمرجعية المؤسّسة وغير ذلك ممّا قيل ويقال إلى يومنا هذا، وهناك في هذا المضمار سلسلة من المفاهيم المعطّلة التي يفترض التخلّص منها، ولا مجال للحديث عنها الآن.

لكن ما أريد قوله هو أنّ هذا الوضع الذي فرض على آحاد رجال الدين حتى جرّهم إلى ما جرّهم إليه، وبرغم تحسّن الأوضاع في غير موقع ومكان، لكن يبقى الوضع دون المستوى المطلوب، ولابدّ لنظام المؤسّسة الدينية من إحداث تغيير كبير في المسألة المالية، وأكتفي هنا بالإشارة إلى ضرورة تأمينها فرص عمل لطلاب العلوم الدينية، فإنّ خلق هذا المناخ لهم هو الكفيل بإدخالهم في نسق الإنتاج المالي الطبيعي في عالم الوظيفة والحصول على المال، إلى جانب تفتيت المفاهيم المثبّطة عن ذلك كما أشرنا سابقاً، وهذا ما شهدنا تطوّراً كبيراً فيه خلال العقدين الأخيرين، لكنّه يحتاج إلى بسط وتوسعة على امتداد العالم الإسلامي وغيره حيث ينتشر رجال الدين عموماً.

وقد ذكرت الأحاديث الشريفة وفتاوى الفقهاء بأنّ القرض أفضل من الصدقة، ويجب التفكير باستخدام هذا المنهج مع طلاب العلوم بعد الانتهاء من المرحلة الدراسيّة، فلا نعوّدنّه على الأعطيات، بل على تأمين فرص عمل أو قروض ليعيش المسؤولية الإنتاجية التي يعيشها سائر الناس.

وعليه، فالكلّ مسؤول عن معالجة هذه الظاهرة، وليس آحاد المشايخ وقرّاء

العزاء فقط:

١ ـ الناس عموماً، بترحيبها بعمل رجل الدين وعدم اعتبار ذلك منقصة، بل هو مفخرة وتواضع وقيمة مضافة له، والسعي من قبل الناس للمزيد من الاحترام الاجتماعي لرجل الدين ليس بالمجاملات، وإنّما بمساعدته على التواضع والعمل والعفّة والتمنّع والكبرياء الإيجابي ونحو ذلك، وتقديم المال له ـ عندما يراد تقديمه ـ بطريقة تليق به وتحفظ ماء وجهه، وشعورهم بأنّ عالم الدين هو مسؤولية اجتماعيّة أيضاً.

٢ ـ المؤسّسة الدينية، بتفتيت المفاهيم المثبّطة عن الإنتاج الطبيعي لرجل الدين حيث يمكن، والسعي لتأمين فرص عمل له تليق بشأنه ولا تدفعه للأخذ من الناس أو لإراقة ماء وجهه وأهله هنا وهناك.

٣ ـ رجل الدين نفسه، فعليه السعي للتقليل مهما أمكنه من أخذ أعطيات الخمس والزكاة، والبحث عن فرص عمل حيث يمكنه، ونحن لا نقول بأنّ الجميع يمكنه تأمين فرص عمل، بل نقول: (حيث يمكن). إضافة إلى ترشيد الاستهلاك وتوازن الصرف المالي.

نسأل الله التوفيق لكلّ العلماء والعاملين وطلبة العلوم الدينية الذين شرّفهم الله بهذه الخدمة النبيلة، لبلورة نظام مالي أفضل في الإنتاج والاستهلاك، إنّه قريب مجيب.

٥١٨ ـ حكم الإزعاج بالأصوات العالية، وماذا عن المساجد والحسينيّات؟

السؤال: يمارس كثير من الناس الفوضى والإزعاج الصوتي للآخرين، لاسيما للجيران، حتى أنّ بعض المساجد والحسينيات تبالغ في ذلك، ما هو الموقف

الإسلامي من هذه الظاهرة؟

● هذه من الظواهر السلبية جدّاً التي تعاني منها الكثير من بلداننا العربية والإسلاميّة، ولعلّها تعبير عن قلقنا وخوفنا، فلا نحبّ الصمت ولا نريده، لأنّه مقلق ومخيف، حتى أنّنا عندما نكون لوحدنا صامتين فإنّنا نحاول أن نستمع إلى صوت المذياع أو إلى أغنية كي لا يبقى الصمت، كأنّما هناك خوفٌ منه أو إدمان للأصوات العالية، كما كان يقول العلامة الراحل السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله.

بل تجد بعضاً من الخطباء السياسيّين والدينيين يدمنون الصراخ على المنابر بطريقة مثيرة جدّاً بحيث تخلق في وعي الجمهور أنموذج الإنسان المتوتر والقلق والغاضب، الأمر الذي يترك أحياناً أثراً سلبيّاً في نمط عيش حياة الكثير من الناس.

والأسوأ من هذا كلّه تلك الثقافة التي باتت تروج في بعض المناطق (لبنان مثلاً) من إطلاق الرصاص عقب ظهور زعيمٍ سياسي أو مذهبي أو انتهاء خطابه، الأمر الذي أدّى في بعض الأحيان إلى تضرّر ممتلكات الآخرين، بل والأرواح. وقد لعب نمط الحياة العصرية دوراً كبيراً في التلوّث الصوتي في فضائنا، وترك آثاراً سلبية على نفوسنا وأرواحنا وعقولنا وأجسادنا.

ولا فرق في سلبيّة هذه الظاهرة بين أن تصدر من الناس بأبواق سياراتهم أو الراديو أو أجهزة ضبط الصوت، أو عند كلّ مناسبة أو نجاحٍ في المدرسة أو الجامعة، أو عروس تزفّ إلى منزل زوجها، أو حاجّ أو زائر يرجعان إلى أهلهما، أو انتصار سياسي أو عسكري أو غير ذلك، وبين أن يصدر هذا الأمر من المساجد أو الحسينيات أو المسيرات الدينية، إذ ينبغي حتى الإمكان تجنّب

الإزعاج للآخرين بما يؤذيهم.

وليس لأنّك تذيع صوت القرآن الكريم فهذا مبرّرٌ لك لإطلاق الصوت من مئذنة المسجد عالياً لمدّة طويلة قبل أذان الفجر مثلاً، فإنّ الناس قد لا تتحمّل مثل ذلك، وعلينا أنّ نحبّب الناس بالدين ولا نبغضهم به، وليس اعتراض الناس ناشئاً عن كرهٍ للدين بالضرورة، بل عن حالة طبيعية حيث تتنوّع أعمالهم ومشاغلهم فيرجعون متعبين للراحة، فلا يصحّ ـ بحجّة إذاعة الحقّ ـ التنكيل بالناس بهذه الطريقة.

وقد تحدّث غير واحد من العلماء عن سلبيّة هذه الظاهرة وقدّموا توجيهات دينية بشأنها، وأنا أنقل لكم بعض النصوص، لنشرها بين الناس، علّنا نساعد في بناء حياة أفضل وفي نظام حياة اجتماعيّة أكثر حضارةً وتقدّماً ورفعة إن شاء الله:

١ ـ (السيد علي السيستاني): «هل يجوز إزعاج الجار اليهودي، أو الجار المسيحي، أو الجار الذي لا يؤمن بدين أصلاً؟ الجواب: لا يجوز إزعاجه من دون مبرّر». (السيد السيستاني، فقه الحضارة: ١٧٥).

فلنتأمّل هذا النصّ الرائع الذي لا يجيز إزعاج حتى الذي لا يؤمن بدين أساساً، ما لم نملك مبرّراً مقبولاً.

وجاء في نصّ آخر له حفظه الله: «حقّ الجوار قريب من حقّ الرحم، يستوي في ذلك الحقّ الجار المسلم والجار غير المسلم، فقد أثبت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم للجار غير المسلم هذا الحقّ، حيث قال: «الجيران ثلاثة: فمنهم من له ثلاث حقوق: حق الإسلام، وحقّ الجوار، وحقّ القرابة، ومنهم له حقّان: حقّ الإسلام ، وحقّ الجوار، ومنهم من له واحد: الكافر له حقّ الجوار» وقال (ص): «أحسن مجاورة من جاورك تكن مؤمناً»، وقد أوصى الإمام علي الإمامين

الحسن والحسين بالجيران بعدما ضربه اللعين ابن ملجم، فقال (ع): «الله الله في جيرانكم، فإنّهم وصية نبيّكم ما زال يوصي بهم حتى ظننّا أنّه سيورّثهم»، وقال الإمام الصادق (ع): «ملعون ملعون من آذى جاره»، وقال (ع): «ليس منّا من لم يحسن مجاورة من جاوره»..». (السيد السيستاني، الفقه للمغتربين: ٢٠٤).

٢ ـ (الشيخ جواد التبريزي): «هل يحرم تزيين سيارة الزفاف واستعمال المنبّه الصوتي (بوق أو هرن) في الشوارع، سواء يشرط أن يكون موجباً للريبة أو يزعج الناس؟ الجواب: في الفرض المذكور هذا ينافي العفاف والستر المطلوبان من المرأة، والله العالم» (الشيخ جواد التبريزي، صراط النجاة ٥: ٣٨٥).

٣ ـ (السيد محمّد الشيرازي): «..ورد في الشريعة استحباب خفض الصوت، وقد وردت روايات كثيرة في هذا الجانب، قال رسول اللهّٰ صلى اللهّٰ عليه وآله وسلم: «يا أبا ذر، اخفض صوتك عند الجنائز وعند القتال وعند القرآن». وعن الإمام علي عليه السلام: إنه كان إذا زحف إلى القتال يأمر الناس بخفض الأصوات والدعاء. وفي رواية أخرى عن ابن عباس يصف أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ويقول لهم معاشر الناس استشعروا الخشية وأميتوا الأصوات وتجلببوا بالسكينة». وفي حديث آخر إنه عليه السلام قال لأصحابه عند البراز: «وعضّوا على الأضراس فإنه أنبأ للسيوف من الهام وأربط للجأش وأزكى للقلوب، وأميتوا الأصوات فإنه أطرد للفشل وأولى للوقار». وفي رواية أخرى: «وعضّوا على الأضراس فإنّه أنبأ للسيوف عن الهام وغضّوا الأبصار ومدّوا جباه الخيول ووجوه الرجال وأقلّوا الكلام فإنّه أطرد للفشل وأذهب بالوهل»...». (السيد محمد الشيرازي، فقه البيئة: ١٠٦ ـ ١١٦، حيث استعرض بحثاً مفصّلاً هناك).

٤ ـ (السيد روح الله الخميني): «لا يخفى أنّ أمر الجار شديد، وحثّ الشرع الأقدس على رعايته أكيد، والأخبار في وجوب كفّ الأذى عن الجار وفي الحث على حسن الجوار كثيرة لا تحصى، فعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ما زال جبرئيل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»، وفي حديث آخر أنه صلى الله عليه وآله أمر عليّاً عليه السلام وسلمان وأبا ذر ـ قال الراوي: ونسيت آخر وأظنّه المقداد ـ أن ينادوا في المسجد بأعلى صوتهم بأنه لا إيمان لمن لم يأمن جاره بوائقه، فنادوا بها ثلاثاً»، وفي الكافي عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار كحرمة أمة»، وروى الصدوق بإسناده عن الصادق عن علي عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من آذى جاره حرم الله عليه ريح الجنة ومأواه جهنم وبئس المصير، ومن ضيّع جاره فليس منّي»، وعن الرضا عليه السلام: «ليس منّا من لم يأمن جاره بوائقه»، وعن الصادق عليه السلام أنّه قال والبيت غاصّ بأهله: «اعلموا أنّه ليس منّا من لم يحسن مجاورة من جاوره»، وعنه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حسن الجوار يعمر الديار وينسئ في الأعمار»، فاللازم على كلّ من يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر الاجتناب عن كلّ ما يؤذي الجار وإن لم يكن مما يوجب فساداً أو ضرراً في ملكه، إلا أن يكون في تركه ضرر فاحش على نفسه، ولا ريب أنّ مثل ثقب الجدار الموجب للإشراف على دار الجار إيذاء عليه، وأيّ إيذاء، وكذا إحداث ما يتأذّى من ريحه أو دخانه أو صوته أو ما يمنع عن وصول الهواء إليه أو عن إشراق الشمس عليه وغير ذلك». (السيد الخميني، تحرير الوسيلة ٢:

٢٠٣ ـ ٢٠٤).

٥ ـ (السيد محمد حسين فضل الله): بعد حديث مطوّل عن مسألة الصوت وارتفاعه يقول رحمه الله: «..وينبغي أن يعلم من خلال ما قدّمناه أن شجب الإسلام للأصوات العالية دون ضرورة لا يقتصر على مضمون دون مضمون؛ لأنّ القضية قضيّة طبيعة الصوت لا قضية المحتوى، فلا يفرق بين القرآن وغيره كما يظنّ بعض السذّج أنّ لهم الحقّ أن يرفعوا الجهاز الصوتي الذي يملكونه إلى أبعد حدّ إذا كان الصوت يتضمّن قرآناً أو موعظة أو غير ذلك؛ لأنّ الدين يفرض على الآخرين أن يخضعوا لذلك ويستسلموا. إنّ هذا الظنّ خطأ؛ لأنّ الإسلام يريد للإنسان أن يستمع للقرآن وللمواعظ بروح هادئة خاشعة، ومن الطبيعي أنّ ذلك لن يتحقّق إذا كان الصوت ينطلق بصورة مزعجة تثير الأعصاب وتبعث على التوتر..». (مفاهيم إسلامية عامّة: ٣٥ ـ ٣٦).

٦ ـ (السيد علي الخامنئي): «ما هو رأيكم بالنسبة لاستمرار مسيرة مواكب العزاء في ليالي شهر محرّم إلى منتصف الليل ويستخدم فيها الطبل والمزمار؟ الجواب: انطلاق مواكب العزاء على سيّد الشهداء وأصحابه عليهم السلام والمشاركة في أمثال هذه المراسم الدينية أمرٌ حسن جدّاً ومطلوب، بل من أعظم القربات إلى الله تعالى، ولكن يجب الحذر من أيّ عمل يسبّب إيذاء الآخرين أو يكون محرّماً في نفسه شرعاً». (أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٢٦، س٣٧٢).

وبناءً عليه، فإنّ من المطلوب منّا جميعاً ـ أفراداً وجمعيّات ومؤسّسات دينية وغير دينية ـ أن نسعى لخلق فضاء صوتي صحّي يمكن أن نعيش فيه حياةً أفضل، ونبني فيه شخصيات أكثر اتزاناً ووقاراً، ومن المطلوب من علماء الدين والخطباء تناول مثل هذه الموضوعات التي تواجهها الناس يومياً لتوجيه الشارع

المتديّن نحو ممارسة حياة أخلاقيّة أفضل من الناحية الاجتماعيّة، لنتمكّن من صنع مجتمع متدين متميّز من هذه النواحي عن غيره تميّزاً إيجابيّاً إن شاء الله.

هذا، وإذا كان بعض الناس بحاجة للصراخ والضجيج أحياناً لتنفيس الغضب والضغط الحياتي، فإنّه يمكن تخصيص أماكن بعينها لذلك تستطيع تأمين مناخ مناسب لهم، وهذا ما يرتبط بالجهات المعنيّة بالشأن النفسي والتربوي العام.

٥١٩. هل أركان الاستغفار الستّة بنحو الترتيب؟ وهل هي مقدورة للإنسان؟!

السؤال: بالنسبة لأركان التوبة التي قالها أمير المؤمنين، سؤالي هو: إذا أردتُ أن أتوب إلى الله، فهل أتّبع أركان التوبة واحدةً بعد الأخرى، أي إذا لم أنتهِ من السابقة لا أستطيع أن أبدأ باللاحقة؟ ففي الركن الرابع يقول الإمام علي عليه السلام: «أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها». سؤالي هو إذا لم أُنهِ كلّ القضاء الذي عليّ من الواجبات لا أستطيع أن أذهب إلى الركن الخامس أم لا، فعندما أبدأ بالقضاء أستطيع أن أذهب إلى الركن الخامس؟ كما أنّ الإمام الخميني في كتابه (الأربعون حديثاً) بالنسبة للركن الخامس الذي هو: (أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية) يقول: فإذا سهر ليلةً في المعصية تداركها بليلة من العبادة. سؤالي: هل قول الإمام الخميني يعني أن أستذكر المعاصي التي عملتها وأقول مثلاً: إنّني عصيت الله تعالى ثلاثين ليلة، ومن ثمّ أقوم بعبادة الله ثلاثين ليلة؟ وإذا كان كذلك فكيف أتعامل مع نفسي بالنسبة لتحميلها أكثر من طاقتها؟

● **أولاً**: هذا الحديث للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام جاء كالتالي: «وقال عليه السلام (لقائل قال بحضرته أستغفر الله): ثكلتك أمّك، أتدري ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العلّيين. وهو اسمٌ واقع على ستّة معان: أوّلها الندم على ما مضى. والثاني العزم على ترك العود إليه أبداً. والثالث أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعة. والرابع أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها. والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحمٌ جديد. والسادس أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول أستغفر الله» (نهج البلاغة ٤: ٩٧ ـ ٩٨؛ وروضة الواعظين: ٤٧٩؛ ومكارم الأخلاق: ٣١٤؛ والتذكرة الحمدونية: ٨٩ ـ ٩٠؛ وفلاح السائل: ١٩٨؛ والزرندي الحنفي، معارج الوصول: ٥٤؛ والديلمي، إرشاد القلوب ١: ٤٧؛ وتحف العقول: ١٩٧، وفي التحف يوجد باختلاف يسير).

ثانياً: إنّ هذا الحديث رغم اشتهاره وتداوله لكنّه في جميع مصادره المتوفّرة لا سند له أصلاً، وأقدم مصادره كتاب تحف العقول للحراني ونهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي، وتفصلهما قرون عن عصر الإمام علي، وباقي العلماء يمكن أن يكونوا أخذوا منهما، وما ورد في (جوامع الجامع ٣: ٥٩٤، وغيره) من مضمون مقارب لهذا المضمون أيضاً لا سند له، لهذا فهذا الحديث يصعب إثبات نسبته إلى الإمام عليّ عليه السلام، لاسيما بعد خلوّ أمّهات المصادر الحديثية عند الشيعة والسنّة منه، وأغلب مصادره متأخّرة عدا ما أشرنا إليه.

مضافاً إلى أنّ فيه رائحة التصوّف التي تجعل الاستغفار أمراً بالغ الصعوبة. وإضافةً أيضاً إلى عدم وضوح مبرّر القسوة التعبيريّة التي واجه بها الإمام علي

ذلك الشخص، ما لم نفرض خصوصيّةً في الشخص المذكور ولم يُرد الناقل بيان اسمه عمداً. نعم تأدية الحقوق للمخلوقين واجبٌ مستقلّ. والتوبة عند مشهور العلماء هي المعنى الأوّل والثاني فقط من هذا الحديث، ولهذا لو ندم وعزم صدقت التوبة وعادت عدالته بعد سقوطها وترتّبت مجدّداً آثار العدالة القانونية عليه.

ثالثاً: لو أخذنا بهذا الحديث فليست فيه أيّة إشارة لهذا الترتيب، بل هو يعدّد المعاني الستّة ولا يرتّب بينها، فيمكن للإنسان فعل المتأخّر ذكراً منها ثم فعل المتقدّم كذلك، فلم يقل الحديث: تندم ثم تذيب ثم تؤدّي الحقوق، بل قال: تندم وتذيب وتؤدي، وهذا النسق لا يفيد الترتيب بالضرورة.

رابعاً: ظاهر الحديث ـ ولعلّه مراد الإمام الخميني أيضاً ـ هو أن يقوم الشخص بفعل هذه الأمور بقصد الإنابة والتوبة، ثم بعد ذلك تصل المرحلة إلى التلفّظ بالاستغفار، وقد يقال بأنّه يكفي وقوعها ولو من دون قصد الاستغفار، ثم بعد ذلك يستغفر بلسانه، بناءً على أنّ التوبة هي الركن الأوّل والثاني فيما الاستغفار مرحلةٌ لاحقة عليها

وأمّا مسألة الإطاقة والقدرة والتحمّل فهذا تابع لإمكانات الشخص، فإذا استطاع كان مطلوباً وإلا فبحسب القدرة؛ حيث ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**..﴾ (البقرة: ٢٨٦).

٥٢٠ـ أسلوب تسقيط الأشخاص، الموقف منه، أسبابه والحلول

السؤال: يكثر الخلاف حول شرعيّة التسقيط، فمنهم من يقبله أو يرفضه بالمطلق، ولكلّ حجّته، برأيك ما المعيار الشرعي الصحيح لهذا الأمر؟

● موضوع التسقيط لا يؤخذ فقط من جانبه الفقهي، بل إنّني أعتقد أنّ المشكلة الأعمق فيه هي مشكلة ثقافة ووعي وأخلاق وأسلوب حياة، فتارةً يحاول الإنسان أن يُسقط فكرةً ما أو مشروعاً ما في الحياة، سواء على المستوى الفكري أو الديني أو الثقافي أو الاجتماعي أو السياسي أو غير ذلك، وأخرى يعمل على إسقاط الأشخاص الحقيقيّين أو المعنويين، فيعمل على إسقاط هذا العالِم أو ذاك، وتسقيط هذه الحوزة هنا أو هناك، أو هذا التجمّع العلمائي هنا أو هناك، أو هذه الجامعة أو هذه المؤسّسة أو هذا المركز وما شابه ذلك.

عندما أعتقد أنّ هذا الفكر أو العقل أو المنهج خاطئ أو مفسد أو ضارّ بالمجتمع، فمن حقّي أن أمارس النقد والتفنيد له، وأسعى لمنافسته في الواقع الميداني، لكي أحذفه لأحلّ مكانه، ويكون حذفي له بلغة العلم أو الفكر أو السياسة أو الأخلاق أو غير ذلك، وهذا الحذف للفكر لا يصحّ أن يكون قمعيّاً عبر القتل أو التصفيات أو الإغلاق أو المصادرة أو الحظر أو المنع، بل المفترض بين المسلمين أن يكون الأصل هو المنافسة بالفكر والمنطق والعلم والحجّة والبرهان وتقديم البدائل وبيان الضعف والقوّة ونحو ذلك، دون كذبٍ أو دجل أو تلاعب أو تضليل للرأي العام.

إلا أنّ مشكلتنا في العصر الحاضر تكمن في جانبين: أحدهما في الأسلوب غير الأخلاقي لإسقاط الفكر، وثانيهما في استخدام أسلوب تسقيط الأشخاص بدل محاربة الأفكار:

أ ـ فعلى الصعيد الأوّل (النهج غير الأخلاقي في تسقيط التيارات والأفكار)، نحن نجد نماذج كثيرة أذكر منها:

١ ـ الإصرار على نسبة أفكار كذباً وزوراً إلى مذهب أو تيّار لتشويه صورته.

٢ ـ ربط فكرٍ بتيارات أخرى قبيحة على مستوى الرأي العام، أو تقع خارج إطار الدين أو المذهب، دون دليل، مثل أن نقول عن الفكر الفلاني بأنّه إلحادي، أو هو غربي، أو هو وهابي (في الوسط الشيعي)، أو هو رجعي متخلّف، أو هو شرك، أو هو متحلّل أو غير ذلك من التوصيفات المباشرة (لا العامّة) التي تهدف تشويه صورة هذا الفكر أمام الرأي العام.

٣ ـ محاولة الحديث عن ظروف مريبة لولادة تيار فكري معيّن، بحيث يبدو وكأنّه مشبوه أو ابن زنا، كأن نحاول ربطه بالماسونيّة أو العمالة أو مع ظروف معينة ملتبسة، دون حجّة أو دليل، بحيث يصير التحليل السياسي مع الأسف برهاناً قضائيّاً في حقّ هذا الفكر الآخر!

ب ـ أمّا على الصعيد الثاني الذي هو محطّ نظر سؤالكم كما يبدو لي، فإنّ المشكلة كبيرة جدّاً، وقد صارت بحقّ داءً عظيماً في الأمّة يجب علينا العمل تربويّاً واجتماعيّاً ودينياً وأخلاقيّاً لمعالجته، بل يبدو لي أنّه يكاد لا يسلم منه فريق أو تيار مع تفاوت في المستوى والدرجة.

لقد صارت ثقافتنا قائمةً على تدمير الرموز لتدمير أفكارهم، وبهذه الطريقة تخرج الأمّة عاريةً من الرموز، لأنّ كلّ رمز شوّهت صورته وفضحت سيرته وسريرته صدقاً وكذباً، وذهبت هيبة الناس وحرماتها ومكانتها الاجتماعية الزائفة لكن ذهبت في الوقت عينه حرمتها الحقيقيّة التي تليق بها. إنّ التسقيط والحذف بلغ بنا حدّاً عظيماً لم نعد نتحمّل نفسيّاً اسم شخص أو فكرةً معيّنة تنسب له، ونقرأ له وقلوبنا تزداد دقّاتها وكأنّنا في حال توتّر، قلقين دوماً وخائفين ومتوجّسين، ونبحث في كتبه ومقالاته وكلماته عن هفوة أو سقطة لنبعثر ما بناه، ونشوّه ما صنعه.

والغريب أنّ بعضنا يريد أن يصفّي حسابه مع الأحياء فيقوم بتدمير حُرُمات الأموات كي يسقط الأحياء التابعون لهم تبعاً لسقوطهم، بل أحياناً يسعون لتدمير بعض الأفكار؛ لأنّ في وجودها منفعةً الخصوم فلا بدّ من تدمير الخصوم، ولهذا ندمّر تلك الأفكار التي تقوم عروشهم عليها، هذه مأساة حقيقيّة وعظيمة في الأمّة.

ولا يعني التسقيط مطلق النقد، بل قد دعونا وندعو دوماً لنقد كلّ الكبار بلا استثناء، مستخدمين الطرق العلميّة والأخلاقية والأصول المهنيّة للبحث، فليس هناك من هو مصونٌ من النقد حتى كبار مراجع الدين، وما يريده لنا البعض من تحريم نقد العلماء والحوزات والمرجعيّات مرفوضٌ جملة وتفصيلاً، ومن يحرّم النقد فعليه أن لا يخطأ، أمّا أن يخطأ وتكثر أخطاؤه ثم يتوقع أن يظلّ الصمت قائماً فهو واهم، بل سيجني ما اكتسبه وسيرى أمامه تقصيره وتهاونه واستخفافه بالناس والنخب وانتقاداتهم، وسيأتي يوم عليه لا ينفع فيه الندم حيث لم تعد النصائح لتؤثر.

لكنّ النقد شيء والتسقيط شيء آخر؛ لأنّ التسقيط في دوافعه وأهدافه وأسلوبه ومنهجه وآلياته مختلفٌ عن مطلق النقد، إنّه محاولة اغتيال غير جسديّة تسعى لحذف هذا الشخص أو ذاك من الوجود وتبديد قوّته وبقائه وحضوره وجمهوره وغير ذلك، بأسلوب لا يحكي عن إشفاق وحرص بقدر ما يحكي عن تشفٍّ وانتقام، إلى حدّ أنّه لا يجوز ذكره في أيّ مكان، ذلك كلّه لنبني عروشنا ـ مع الأسف ـ على جماجم غيرنا، بدل أن نبنيها على جهودنا وإمكاناتنا ومنجزاتنا وتجاربنا.

نحن نرفض بشدّة هذا المنطق، وليست المشكلة في حوزةٍ هنا أو أخرى هناك،

أو في هذا الشخص أو ذاك، إنّما في الفكر والعقل الذي لابد من إصلاحه، لا أن نقوم بتصفية حساباتنا مع جماعة هنا أو هناك، أو حوزة هنا أو هناك، أو مع تيار هنا أو هناك، مستخدمين أسلوب كشف النواقص دون بيان الإيجابيّات، وذلك كلّه بنفس الدرجة التي ندين فيها ما يريده الآخرون من السكوت المتواصل عن تقصير الكثيرين وعن الأفكار الخاطئة، فلا السكوت والحلول الصامتة هي التي تعطي نتيجة، ولا الغضب الذي يقصف عشوائيّاً كلّ مكان لا يعجبه، بطريقة تحتاج إلى إعادة توازن أخلاقي أو فكري.

وسأذكر بعض الأمثلة القليلة ـ من باب تلطيف الجوّ ـ حصلت معي شخصيّاً، وهي على بساطتها تحمل تعابير كثيرة، وما يحصل كلّ يوم مثلها بأحجام مختلفة كثيرٌ جدّاً:

المثال الأوّل: عاتبني بعض العلماء الأفاضل الذين أحترمهم، كيف آتي على ذكر اسم السيد محمّد الشيرازي أو السيد صادق الشيرازي في كتبي، فأذكر له رأياً أو أضع كتبه في هامش بحوثي، وأراجع أفكاره وأوثّقها فأؤيّدها أو أنتقدها! إنّه لشيء مستغرب بالنسبة لي أن يصبح ثقيلاً علينا حتى استحضار اسم شخص توفّاه الله في بحث علمي، وذكر رأيه، وأحياناً نقد هذا الرأي، وتسجيل اسم كتابه في هوامش البحث! هذا هو التسقيط والحذف.

ففي هذه العقيدة يجب أن يموت ذكر هذا الإنسان ويحذف من الوجود، هذه هي عقليّة الحروب العقائدية الأيديولوجية التي لا تعرف منطق (لا غالب ولا مغلوب)، حتى أنّ ذكرك لبعض فتاوى شخص يقلّده الملايين أو مئات الآلاف يعدّ مشكلةً في بعض الأوساط، إذ يحظر ذكر اسمه وفتاويه.

ومن اللطائف أنّني في أحد أيّام شهر رمضان المبارك الماضي (١٤٣٣هـ)

كنت في لبنان، وبجانب محلّ نزولي مسجدٌ كنت أتردّد عليه للصلاة ظهراً كلّ يوم، وبعد الصلاة وذهاب إمام المسجد، كنّا نجلس مع بعض الأصدقاء من (حملة الشهادات!)، إلى أن سألني يوماً شخصٌ عن نظرية الإنسان الكامل، فأخذت بالحديث عنها، وتعرّضت لرأي ابن عربي والملا صدرا الشيرازي، والمضحك أنّه أشيع في اليوم التالي في بعض الأوساط أنّ فلاناً شيرازيّ الهوى، ولّما قال لي شخصٌ ذلك، قلت له: لماذا هذه الشائعة؟ وهل مزاج تفكيري العام قريب من هذا الفريق؟ فقال: لأنّك تحدّثت عن صدر الدين الشيرازي بالأمس، فقلت له وأنا مبتسم: إنّ صدر الدين الشيرازي مات قبل الشيرازي الذي تواجهون مشكلةً معه بحوالي أربعمائة عام.

هذه هي الثقافة السطحيّة المعلّبة، حتى أنّك في كثير من الأوساط لو سألت: ما هي مشكلتكم مع فلان؟ فلا يعرفون! لا أريد أن أدافع عن أحد، لكن أريد أن أبكي على حالنا في كيفية تعاملنا مع بعضنا، فتتربّى الأجيال على شائعات وقصص ولا يعرف أحدٌ شيئاً.

ولا يهمّني الآن مع من هو الحقّ ومن هو في جانب الباطل، فقد ذهبوا إلى ربّهم وهو أعلم بحالهم، وليس لنا إلا أن نسأل لهم جميعاً الرحمة والرضوان، ونتخلّق بأدب «اذكروا محاسن موتاكم».

المثال الثاني: كتبتُ لبعض المجلات الموقّرة قبل حوالي سبع سنوات بعض المقالات الفقهيّة البحثيّة التي لا علاقة لها لا بالفكر السياسي ولا بغيره، فكلّمني مسؤول المجلّة التي كانت تنشر لي باستمرار، وقال لي بلغة استحياء ـ وهو صديقٌ عزيز ـ: هل يمكن أن نحذف اسم الشيخ المنتظري وكتابه من أحد هوامشك؟! إنّ كتاب المنتظري كان واحداً من عدد كبير من الكتب التي وثّقت

بها في ذلك الهامش.

حتى هذا القدر وفي بحث مرتبط بالحجّ لم يستطيعوا تحمّل اسم هذا الشخص! أيّ علاقة لي بالسياسة، فهذا بحث علمي، فلماذا إلى هذا الحدّ يجب حذفه من خارطة الوجود ولوح الواقع وصفحة العالم وهو فقيهٌ متمرّس مشهود له بالفقاهة من الجميع!!

المثال الثالث: كتب أحدهم كتاباً كبيراً وقدّمه لجامعة المصطفى العالميّة في قم، وكان حول الدولة الإسلاميّة، وعرض الكتاب على اللجنة الفاحصة لكي يتمّ تدارسه لتقديمه لمرحلة الدكتوراه كي يحوز كاتبه على شهادة بهذا الصدد، الأمر المفاجئ كان في أنّ الرجل حفظه الله لم يأت على اسم الإمام الخميني ولا مرّة واحدة في هذا الكتاب!

كيف يعقل أن تكتب عن الفكر السياسي الشيعي والدولة الدينية دون أن يكون للسيد الخميني ولو هامش واحد أو فصل أو بضع صفحات تتعرّض فيها لنظريّاته ومنجزاته وطروحاته؟! هل يمكن ذكر شهادة الحسين دون كربلاء أو ذكر كربلاء دون الحسين؟! أليس السيد الخميني ومدرسته هما شمس الدولة الدينية وقمر الفكر السياسي الشيعي في العقود الأخيرة؟! لكنّ هذه هي عقليّة الحذف والاجتثاث الكامنة في تفكيرنا.

المثال الرابع: كان أحد طلابي قبل سبع سنوات يحضر عندي درس بحث الخارج، ولّما علم بعض الفضلاء بالأمر، حاول أن يثنيه عن الحضور، فقال له بأنّ فلاناً هو من جماعة السيّد فضل الله رضوان الله عليه، فنفى الطالب ذلك بشدّة، وقال له: لقد حضرت عنده سنوات، وكان يأتي بآراء السيد فضل الله، وغالباً ما كان ينتقدها علميّاً.

كنت أتوقّع هنا أن يسكت ذلك الشخص الفاضل، لكنّ الغريب أنّه اعتبر ذلك هو الدليل، فقال: إنّ استحضاره لآراء فضل الله هو دليل ترويجه له حتى لو انتقده، إذ المفروض أن يحذف اسم فضل الله من لوح البحث العلميّ والدروس الحوزويّة، ولا يتردّد في الأوساط الحوزوية إطلاقاً!!

هذه هي العقليّة التي تحكمنا اليوم مع الأسف، فلا مانع أن تكتب عن الفكر الغربي وتنتقده وتأتي بآرائهم لكنّه ممنوع أن تأتي برأي شخص في الداخل تختلف معه ولو لنقده؛ لأنّ النقد احترام، فيما المطلوب هو المسخ والإزالة والتلاشي والتسقيط! فيمكنك أن تقول عن كارل بوبر وكارل ماركس: (الأستاذ كارل بوبر، و..)، لكن من الحرام عليك أن تقول: الأستاذ أحمد الكاتب! كما حصل معي شخصيّاً.

ولو أردت سرد الأمثلة لاحتجنا لكتاب أو كتب، فهي سيرة وعادة تهيمن اليوم على كلّ واقعنا، حتى أنّك عندما تسمع كلام الساعين لإسقاطك فيما يقولونه عنك، تظنّ للوهلة الأولى أنّهم يتحدّثون عن مخلوق غريب عجيب، فتلتفت يميناً وشمالاً لتعرف عمّن يتكلّمون؟ وأين هو هذا الشخص؟ كلّ هذا لأنّ الحاكم هو منطق التسقيط والمسخ والتشويه!!

والأغرب أحياناً هو منطق أنّ بائي تجرّ وباؤك لا تجرّ، فلو أنت قلت شيئاً يخالف المشهور أو الإجماع فهي مفخرة، لكن لو قال ذلك الخصم شيئاً مثل هذا فهي المهلكة، ففي هذه الأيام ـ على سبيل المثال ـ تخوض الحوزة العلميّة في الوسط الإيراني في مدينة قم جدلاً واسعاً حول فتوى أصدرها أحد الفقهاء الموالين لتيار معيّن (الشيخ بيات الزنجاني)، وهي تقول بأنّ الصائم لو عطش عطشاً شديداً (وهي غير حالة ذو العطاش) يمكنه أن يشرب بمقدار معيّن من

الماء لرفع العطش، ثم يُكمل صومه ويصحّ ولا يجب القضاء. ويستند هذا الفقيه إلى روايتين معتبرتين سنداً عنده، رويتا في المصادر الحديثية، ويراهما حاكمتين على سائر الروايات في باب الصوم.

لا يهمّنا الآن صحّة رأيه، ولا مدى تناسب الموضوع مع إعلانه، بقدر ما يهمّنا ردود الأفعال الصاخبة عليه، بحيث إنّ ما يثير الدهشة هو أنّ أحد كبار المرجعيّات المنفتحة القائمة اليوم والمعروفة بآرائها وفتاويها الفقهيّة المخالفة للمشهور والإجماع شنّ هجوماً عنيفاً على هذا الفقيه ووصف فتواه بأنّها تلاعبٌ بالدين! فلماذا إذا أصدرتُ أنا فتوى معيّنة مخالفة للسائد واستهجن منها الناس وسائر العلماء رميتهم بالجمود وتفاخرت بالتجديد في الفتوى (كفتواه المنسوبة إليه من أنّ القاطنين في البلدان الشماليّة طويلة النهار كاثنين وعشرين ساعة مثلاً يجعلون مقدار ساعات الصوم في تلك البلدان هو متوسط ساعات الصوم في البلدان المتوسطة، وهي حوالي خمس عشرة ساعة أو ست عشرة ساعة، ومن ثم فيمكنهم الإفطار قبل غروب الشمس هناك)، أمّا إذا جاء بذلك شخصٌ آخر وفعل الفعل نفسه رُمي بالتلاعب بالدين بهدف إسقاطه تماماً، والسبب هو الانتماءات والتيارات القائمة!

هذه هي المشكلة اليوم، فنحن ندافع عن حقّ هذين العالمين معاً في الاجتهاد، ولا نقول هذا اجتهاد غريب وهذا اجتهاد مشروع، ما دام الاجتهادان يقدّمان تبريراً علميّاً لهما، سواء قبلنا هذا التبرير أم رفضناه، فما أكثر الاجتهادات التي أثيرت مؤخّراً وبدت مضحكةً لكثيرين في البداية ثم أخذت بالرواج وتبنّاها بعض الفقهاء فيما بعد، فهذا أحد المراجع اليوم وهو السيد (...) والذي سبق أن سخر قبل أكثر من عقد من الزمان سخريّةً شديدة في مجلس درسه من فتوى

جواز استمناء المرأة والتي أصدرها مرجعٌ آخر، ها هو اليوم يجيز الاستمناء بتخيّل صورة الزوجة شرط عدم مسّ العضو الذكري ولا اللعب به، فقد فتح بفتواه الجديدة هذه كوّةً صغيرة تغاير مشهور الفقهاء، ولا ضير، فكما لا يحقّ للمختلفين اجتهاديّاً معه أن يسخروا بفتواه هذه، كذلك ما كان ينبغي له السخرية بتلك الفتوى ما دامت قد قدّمت وجهة نظر في فهم النصوص، وكان الحقّ هو النقاش العلمي في الحالين معاً، وبهذا تأخذ الباء حكماً واحداً في مختلف الظروف، فتجرّ هنا وهناك.

لكن لماذا نستبدل أسلوب نقد الأفكار بأسلوب تسقيط الأشخاص؟

أحد الأسباب الأساسيّة هو أنّ مجتمعاتنا ما تزال تقلِّد وما يزال عقلها يعيش التقليد حتى في غير الدين، فضلاً عمّا هو غير الفقه والشريعة، فعندما تناقشك مجتمعاتنا فهي تقول لك: قال فلان وقال فلان من العلماء، بدل أن تقول: قال الله وقال رسوله، فبدل أن يأتيك بالدليل يأتيك بكلام عالم ليس في كلامه دليل، وإنّما هو بيان لرأيه الشخصي بنحو النتيجة، فنحن كمجتمعات إسلامية وعربية أقرب لأصحاب الفكرة منّا للفكرة نفسها، من هنا يستخدم كلّ واحد ضدّ الآخر أسلوب تسقيط الأشخاص؛ لأنّ مجتمعاتنا مرتبطة بالأشخاص أكثر ـ أحياناً ـ من ارتباطها بالأفكار، وهذا في تقديري سببٌ أساسي في الموضوع، ولا أريد أن أدخل في الأسباب غير الأخلاقيّة التي يقف على رأسها الحسد، وما أدراك ما الحسد.

لكن كيف الحلّ؟

الحلّ لا يكون إلا بثورة أخلاقيّة وتوعويّة ثقافيّة وبفتح باب الاجتهاد حقيقةً، بكلّ ما لكلمة الثورة من معنى، لثورة أخلاقيّة حقيقيّة لا مزيّفة، لا لأخلاق تجيز

الكذب لمصلحتي وتحرّمه على الآخر، بل لأخلاق تتعالى في وعيها عن الجزئيات والزواريب، ولأخلاق تُعطى الأخلاق فيها قيمةً أيضاً لا الأهداف فقط، ولأخلاق تحكم الحيل لا لحيل تحكم الأخلاق.

إنّني أقبل بالاستثناءات، لكنّني لا أقبل بهيمنة الاستثناءات في مجال الأخلاق، نحن بحاجة لثورة تربويّة واجتماعيّة، تعيد توازن الأمور عبر مفاهيم تصحيحية في العلاقات، والبداية تكون مع جيل الأطفال والناشئة؛ لأنّ الأجيال الأكبر سنّاً يكاد حالها يدخل دائرة اليأس والقنوط.

والحلّ أيضاً بأن يعمل طلاب التعدّدية والانفتاح بما يقولون، فلقد زاد في إحباط الأمّة أنّ طلاب التعددية والانفتاح أكثر انغلاقاً أحياناً من غيرهم، فعندما نطرح الأفكار ونعمل بما نقول، نضع أوّل المداميك الحقيقية لبناء تجربة ناجحة إن شاء الله، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾ (الصف: ٢ ـ ٣).

٥٢١ـ تعليقات حول الحديث عن تسقيط الأشخاص

السؤال: س١ ـ في جوابك على سؤال (التسقيط)، قلت بأنّه صار ديدننا بأن نقول: قال فلان وقال فلان، ولا نقول: قال الله أو قال رسوله. والسؤال هو: أليس هذا هو الأسلوب العلميّ الصحيح والمتّبع عند الإنسانيّة؛ لأنّه دائماً المفكّرون قليلون، وعندما تأتي فكرة لأحد المختصّين وتكون جديدة وتستحسنها البشريّة، فإنّها تأخذ فيها، وأنت تعلم بأنّ المختصّين، وخصوصاً المفكّرين منهم، قليلون؟

س٢ ـ البعض يمارس التسقيط واللعن تجاه من يستحقّ في تقديره، بحجّة

وجودهما في القرآن وفي سيرة العترة، ما قولكم في هذا السلوك؟ والأهم ما الفائدة المرجوّة من التسقيط المذكور في القرآن و سيرة العترة؟

● **أولاً**: في غير قضايا الشريعة على الرأي المعروف، ليست الحجّة بقول زيد ولا عمرو، وإنّما الحجّة بالدليل، لهذا لا تقليد في هذه الأمور عندهم، فلا يصحّ لي أن أختار رأياً عقائديّاً أو تاريخيّاً أو فلسفيّاً لأنّ الشيخ المفيد اختاره أو لأنّ السيد الخوئي اعتقد به أو لأنّ الملا صدرا قاله، وإلا فسوف يكون قولي بلا حجّة، فما الموجب لترجيح قول هؤلاء على قول غيرهم من المختصّين حتى أدين الله بذلك وأنفي بضرسٍ قاطع أحياناً قول غيرهم، ثم أقوم بتسقيط من يختلف معي في الرأي؟!

إنّ الناس ترجع لأهل الخبرة في مقام العمل لا في مقام العلم وبنحو الإلزام، فليست سيرة العقلاء على الاعتقاد بما اعتقد به هذا الطبيب، وإنّما سيرتهم على الرجوع إليه عملاً عند الحاجة، فعلينا ـ في غير الأمور الفقهية على الأقلّ ـ أن نعمّم ثقافة أنّ كلّ من يقول رأياً فعليه أن يبيّن دليله، لا أن يقول بأنّني أذهب لهذا الرأي لأنّ الشيخ الفلاني أو الدكتور الفلاني أو العالم الفلاني يقول به، فهل هذه حجّة بينه وبين الله؟! أليس هذا هو التقليد الذي منعوه في غير الفقه؟

نعم، لو حصل لي من قول هذا العالم أو ذاك اطمئنانٌ وعلم بالموضوع فلا بأس، وكذا لو اقتنعت بأدلّته، أمّا أن تكون الحجّة هي مجرّد قوله بصرف النظر عن الدليل والاقتناع الشخصي فهذا غير صحيح. وقد قلت مراراً بأنّ من لا يقدر على حسم رأيه وسط الخلافات اليوم، فعليه أن لا يرجّح رأياً ويتخذ موقفاً.

ثانياً: لقد أشرت في جوابي حول التسقيط إلى أنّ كلامي ليس فقهيّاً، فحتّى لو

فرضنا جواز التسقيط وأنّه حصل أن مورس في الكتاب والسنّة في مواضع محدودة جدّاً خلال ثلاثة قرون من عصر النبيّ وأهل بيته، فهذا غير تحويله إلى ثقافة تحكم الخلافات في الداخل الإسلامي وبين المؤمنين أنفسهم، وقبل أن ننسب شيئاً إلى أهل البيت علينا التأكّد تاريخيّاً وتوثيقيّاً من نسبته إليهم، ودراسة الظروف والملابسات.

٥٢٢. الأمسيات الرمضانيّة الثقافية النسائيّة، وماذا لو صاحبتها الزينة؟

السؤال: من خلال استيحاء الأبعاد الروحيّة لشهر رمضان المبارك، هل هناك إشكال في حضور أمسيات ثقافيّة نسائيّة ويأخذن النساء حريتهنّ باللبس المحتشم إلى حدّ ما مع الزينة؟ هل هذا يخلّ بحرمة الشهر الفضيل؟

● من الناحية الشرعية الفقهيّة لا مانع من ذلك، وليس بحرام ولا هو بموجبٍ لبطلان الصوم أو قضائه، لكنّ مراجعة الجوّ العام الموجود في الكتاب والسنّة حول هذا الشهر الفضيل يعطي إيحاء بأنّ الإسلام يريد للإنسان في هذا الشهر أن يكون مبتعداً نسبيّاً عن شؤون الملذات والمسرّات غير العادية، ليكون منشغلاً بالعبادة والدعاء والذكر والعيش مع الله سبحانه وتعالى.

ففي آيات الصيام من سورة البقرة نحن نجد أنّ هذه الآيات توسّطها الحديث عن الدعاء وعن نزول القرآن الكريم وعن التكبير على الهداية وعن الشكر وعن التقوى والرشد والرشاد ونحو ذلك، ولنلاحظ هذه العناوين في هذه الآيات، قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى**

سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣ ـ ١٨٧).

كما قدّم لنا القرآن الكريم ليلة القدر في هذا الشهر وحدّد عظمتها وأنّه من الضروري أن يطلبها الإنسان فيه، لا سيما في العشر الأواخر منه، وبالأخص ليلة الثالث والعشرين، وهذا كلّه يضع الإنسان في هذا الشهر في فضاء مختلف، تماماً كما هو الحجّ فضاءٌ مختلفٌ يوضع فيه الإنسان في العمر مرّةً على الأقلّ.

ولو راجعنا الأحكام الشرعيّة غير الإلزاميّة، فنحن نجد أنّ الفقهاء يحكمون بكراهة ملامسة النساء وتقبيلهنّ وملاعبتهنّ للصائم ولو كان واثقاً من عدم حصول المفطر، وكذلك يحكمون بكراهة شمّ كلّ نبات طيّب الريح، وبلّ الثوب على الجسد، والمضمضة عبثاً، وإنشاد الشعر في غير مرائي الأئمّة. ولو لاحظنا هذه الأشياء المكروهة على الصائم ـ وإن لم يحكم بكراهتها في رمضان ليلاً حال

عدم الصيام ـ فهي تعطينا مؤشّراً على أنّ الشريعة تريد تجنّب بعض حالات الراحة كشمّ النبات الطيّب أو بلّ الثوب على الجسد أو غير ذلك، ممّا يعطي إيحاءً بأنّ الدين ـ رغم كونه يسراً كما أشارت الآيات القرآنية الآنفة الذكر ـ يريد قدر الإمكان أن يعيش الإنسان مشاقّ الحياة في هذا الشهر الفضيل دون عسرٍ أو حرج ليعطي هذا الشهر أثره الروحي في تذكّر الآخرة حقيقةً، وتذكّر الفقراء والمساكين ونحو ذلك، كما جاء في خطبة النبيّ الأكرم في استقبال هذا الشهر الكريم.

ولهذا نجد من سنّة الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم في هذا الشهر الاعتكاف، والملفت أنّ القرآن الكريم قد أشار للاعتكاف في ثنايا حديثه عن الصوم في رمضان، كما نلاحظ من الآيات السابقة، وهذا يوحي بأنّ هناك ربطاً بين الاعتكاف المعبِّر عن التفرّغ للعبادة وترك بعض الملذات وبين شهر رمضان المبارك.

ولا يعني هذا أن يعيش الإنسان في هذا الشهر بشاعة المنظر والابتعاد عن النظافة وما شابه ذلك، ولهذا ورد أنّه لا يكره للصائم التطيّب ووضع الرائحة الزكيّة وإن كره له شمّ الرياحين، فالتأمّل في نوعيّة المفطّرات في الصوم، وهي تعبّر عن الابتعاد عن الملذات من الطعام والشراب والجماع والاستمناء و.. مع بعض المكروهات، مع التأمّل في الآيات المتقدّمة، يعطي أنّ الإنسان يناسبه أن يعيش الأجواء الروحيّة والزهديّة في هذا الشهر الكريم.

أمّا الأمسيات الثقافية والفكرية والعلميّة، فهذه لا ضير فيها، لاسيما إذا وقعت في صراط نشر وتكريس القيم الدينية، وبثّ الخير، وذكر النبي وأهل بيته، وتدارس الكتاب الكريم، والترويج لأمر الدين والأخلاق، والاهتمام

بشؤون المسلمين. نعم الفقهاء يحكمون بكراهة الشعر في غير مرائي أهل البيت عليهم السلام في أيام هذا الشهر، وكلامهم هذا لا يشمل الليالي.

٥٢٣. هل من نصيحة للدعاة وحماة العقيدة؟

✍ السؤال: **بعضنا يخلط في تعامله مع المخالف بين أولويّة الرفق بالإخوان أم الصلابة في ذات الله، فلا يعيش حالة التوازن، وكأنّ حفظ الدين متوقّف على إحدى الوسيلتين، بل كأنّ وجود إحداهما يعني إلغاء الأخرى.. ما نصيحتك للدعاة وحماة العقيدة؟**

● لا أجد تنافياً بين الصلابة في ذات الله وبين الرفق بالإخوان، فهل الذي يمارس الأسلوب الليّن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون صلباً في ذات الله؟! إنّ المطلوب اليوم أمور كثيرة:

منها: أن يجلس الدعاة والمدافعون عن العقيدة ليتدارسوا أيّ السبل هو الأفضل عمليّاً في التأثير وأيها الذي تقلّ قدرته في التأثير والفعل، آخذين بعين الاعتبار المدى الزمنيّ البعيد لا الأفق الزمني الذي لا يتعدّى اليوم أو اليومين، وآخذين بعين الاعتبار أيضاً الأجيال الصاعدة التي سيكون لها المستقبل دون الحاضر، وأن ينفتحوا خارج إطار دائرة علاقاتهم المحدودة ليروا كيف هي تأثيرات أسلوبهم في الدعوة إلى الدين، لا أن يجلسوا في دائرتهم الخاصّة ثم يتطلّعوا للأمور من بعيد.

هل هذا الأسلوب العنيف في التخاصم والجدال يترك تأثيراً إيجابيّاً على الشباب؟ هل هذا الأسلوب الهجومي في الدعوة إلى الدين أو في الدفاع عن العقيدة يعطي انطباعاً إيجابيّاً عن الإسلام في النفوس بحيث يدفعها لتُقبل عليه

وعلى الالتزام بتعاليمه أم لا؟ هل حقّاً هذه الأساليب تترك مفاعيل إيجابيّة على الصعيد المجتمعيّ العام وليس فقط على صعيد مجتمع المتديّنين الذي لا يشكّل كلّ المجتمع الإسلامي أو المذهبي؟

وإذا تمّت دراسة هذه الأمور دراسة ميدانية (وأنا أقترح إجراء إحصاءات أو استبيانات في أوساط شبابيّة مختلفة ومن بلدان مختلفة) هناك ينبغي أن نرسم الأسلوب الأنجع والأفعل في الدفاع عن الدين في مرحلتنا الراهنة، وهناك سنعرف أنّ شعوبنا قد تعبت من لغة القهر والاستبداد والنفي والإقصاء، وأنّها إذا لم تصرخ بوجه بعض الدعاة في لغتهم هذه فلا يعني ذلك رضاها بها بقدر ما يعني وضعاً اجتماعيّاً أو احتشاداً طائفيّاً يفرض عليها عدم الثورة عليهم.

وعلينا أن نأخذ الإطار النفسي العام الذي تعيشه شعوبنا، لنعرف أنّ الأسلوب الأفضل لها هو الأسلوب الذي يحترمها ويقدّر مشاعرها وهمومها وتساؤلاتها وتفكيرها في الوقت نفسه الذي لا يتخلّى عن الحقّ لأجل الآخرين، ولا يقهرها أو يتعالى عليها أو يقمعها كلُّ شيءٍ بحسبه.

ومنها: أن يميّز دعاة العقيدة بين هتك الدين ومحاربته وبين الاجتهاد فيه، وأن يقرؤوا تاريخ العقائد وعلم الكلام جيّداً ليعرفوا أنّ تنوّع الاجتهادات العقائدية كان هو الأصل عبر التاريخ بين المذاهب وداخل كلّ مذهب، ومن ثم فلا يصحّ أن أتصوّر أو أُصوِّر للآخرين أنّ الرأي الآخر والاجتهاد الكلامي الآخر هو انحراف وضلال وفساد عقائدي ونقص في العقيدة وغير ذلك من التعابير التي باتت رائجة اليوم، فهذه المقولات لا معنى لها في ظلّ حرمة التقليد في العقائد وفتح باب الاجتهاد، ووجود الحقّ لكلّ من له عقل في أن يجتهد في الدين ومعتقداته.

وإذا لم يعجبنا اجتهادٌ من هذه الاجتهادات فلنا كامل الحقّ في الردّ عليه ومناقشته بالأسلوب العلمي الرصين والمتوازن؛ لأنّ الأساليب الأخرى ستبدينا عاجزين وضعافاً، فكما أنّ الغيبة جهد العاجز كذلك الصراخ والضجيج جهد الفاشل.

ومنها: أن يعود الكثير من حماة العقيدة ـ وغيرهم ـ إلى أنفسهم في خلوةٍ صريحة وشفافة وفي محاسبة عميقة للذات والأنا، فهل أدافع عن العقيدة لأجل الحقّ واقعاً أم أنّني أدافع عنها لأجل أن نفوذ الآخر لو تركته سوف يطيح بنفوذي الاجتماعي أو يقلّل منه؟ علينا جميعاً من مختلف الأطراف أن ندخل هذا الحوار مع الذات، ونكتشف الدوافع الحقيقيّة لردود أفعالنا في أفق اللاوعي، هل حقّاً هي الله والقيم الرفيعة أم الخوف من تراجع نفوذنا الفردي والفئوي؟ هل حقّاً هي الله والمُثُل العليا أم الخوف من أن نبدو أمام الجيل الشاب وكأنّنا كنّا فاشلين وقد جاء من أخذ الساحة منّا؟ هل نغلّف فشلنا بعناوين دينية أو غيرها ثم نصدّق هذا التغليف المفتعل أم أنّ القضية خالصة لوجهه الكريم تبارك وتعالى؟

من الضروري لكلّ الفرقاء التفكير باستمرار بهذا الأمر ما داموا ينطلقون من قصد القربة لله تعالى، ومن دواعٍ دينية وأخلاقيّة صادقة، فهذه المحاسبة المتواصلة قد تكون كفيلة بتصحيح المسارات، وبالدفع بنا جميعاً نحو الاعتراف بالخطأ وتصويب المناهج والآليات، ففي كثير من الأحيان تسوّل الأنا الفردية والجماعيّة لصاحبها فتوهمه أنّه متفانٍ في الخير والحقّ وليس قصده إلا خدمة الله ودينه ورسوله وأهل البيت والصحابة، أو أنّه ليس قصده إلا خدمة الوعي والدين والعقل والبعد الحضاري من الإسلام، فيما تكون الدوافع الحقيقية الكامنة في

الأعماق هي مصالحه الشخصيّة والفئوية، أو يكون الحسد والحقد والضغينة و.. فكيف ينجرّ الناس نحو فلان أو فلان، أو نحو هذه الجهة أو تلك ويتركوني أو يتركوا فئتي؟! إنّ هذا غير مقبول، وعليّ أن أعلن الحرب حتى النَّفَس الأخير لأبقى وليبقى وجودي وكياني، ليس مقبولاً أن يأتي شخص من خلف الحدود ليأخذ مكانتي أو بعضها من النفوس وتنشدّ إليه الأنظار، بل يجب أن أشوّه صورته وأسحقه سحقاً لكي أحول ولو بالقوّة بينهم وبينه، فإنّني لو احترمته وأعطيته حقّه وتناقشت معه بكلّ احترام فهذا لن يفرض تراجعه بالضرورة، بل سيكون ذلك اعترافاً منّي به وبكينونته ووجوده، وهو اعتراف سوف يستفيد هو منه ليمارس نفوذه حقيقةً.

بل الأسوأ من هذا أنّ بعض المتخاصمين في هذه الأمور لو دخلت إلى نفسه فهو يقرّ بفضل الآخر عليه، وتفلت من تحت لسانه إقرارات من هذا النوع، لهذا فهو خائف من الآخر، ولأنّه خائف هو منفعل وغاضب يصرخ في كلّ اتجاه، ولا يقرّ للآخر بحسنة ولا يسمح بأن تُذكر له منقبة، ويكتم كلّ حسنة لغيره وسيئة له، فيما يبوح بكلّ سيّئة لغيره وحسنة له. عافانا الله وإيّاكم من مرض القلوب، وشفانا بذكره، وطهّرنا من الحسد والغلّ، ومنّ علينا بطهارة النفوس وصفاء القلوب، إنّه قريب مجيب.

٥٢٤. هل تنصحون طالب العلم بالسفر إلى المدن العلميّة مثل قم أو النجف أم لا؟

السؤال: أرجو من جنابكم النصيحة في موضوع طلب العلم، فهل تنصحون طالب علمٍ أنهى مرحلة السطوح العليا وبدأ بالبحث الخارج في لبنان بمتابعة

الدراسة في إيران؟ فهذا الطالب يملك قدرات عالية في دراسته وهو متفوّق وذو همّة عالية جداً ويملك وعياً قلّ نظيره بين طلاب العلوم، وما هو متوفّر هنا في لبنان محدود ولا يكفي لإشباع هذا الطموح العلمي، لاسيما وأنّ الهدف الأساس هو خدمة الإسلام. ومن ناحية أخرى صورة الانتقال إلى إيران غير واضحة، فهكذا تغيير جذري يتطلّب تأنٍّ وبحث دقيق في ميزان المصالح، فنرجو من سماحتكم ـ وأنتم أهل الخبرة ـ إفادتنا بالوضع الموجود في إيران على صعيد الحوزات والمدرّسين ومعيشة طلاب العلم، وعن الخيارات المتوفّرة في مشروع كالذي ذكرناه، وعن مدى الاستفادة الممكن تحصيلها هناك. أرجو منكم النصيحة المثلى لأخٍ لكم وفي خدمتكم، وشكر الله سعيكم وجهودكم، والله وليّ التوفيق.

● يمكن هنا القول:

١ ـ من حيث المبدأ لا أنصح طالب العلوم الدينية الذي يدرس ما يُسمّى بالمقدّمات أو السطوح بالسفر إلى المدن العلميّة الكبرى، ما لم تكن هناك ظروف خاصّة تفرض ذلك؛ لأنّ ما هو المتوفّر في البلدان الأخرى ـ كلبنان أو السعودية أو البحرين أو أفغانستان أو باكستان أو العراق أو إيران أو نحو ذلك ـ من كتب وإمكانات وحوزات وطاقات وأساتذة على مستوى هذه المراحل لا يقلّ عمّا هو موجود في الحواضر العلميّة نفسها.

نعم، قد تفرض الظروف السفر من بعض البلدان التي لا توجد فيها حوزات أساساً ولا أساتذة، ولا يمكنه السفر إلا إلى الحواضر العلميّة، أو أنّه إن لم يسافر فلن يتمكّن من طلب العلم بسبب الانشغالات الاجتماعيّة وغيرها ممّا يكون عادةً في بلد الإنسان ومنطقته، فلا يتوفّر له التفرّغ إلا بشقّ الأنفس.

٢ ـ أنصح طالب العلوم الدينية في مرحلة بحث الخارج بالسفر إلى الحواضر العلميّة الكبرى، لا لأنّه لا يوجد أساتذة دراسات عليا في بلده، فأساتذة البحث الخارج الفضلاء موجودون في غير بلدٍ ولا يقتصر وجودهم على مثل مدينتي: قم والنجف أبداً، وبعض من هو خارج هاتين المدينتين أعلم وأفقه وأقدر ممّن قضى عمره فيهما. وإنّما لأنّ الحواضر العلميّة ـ لاسيما مدينة قم في زماننا ـ تتوفّر على عددٍ كبير من الأساتذة في مجال الدراسات العليا، ليس فقط في الفقه والأصول، بل وفي المواد العلميّة الأخرى كالفلسفة والعرفان والكلام والتاريخ والتفسير والحديث والرجال وغير ذلك.

يضاف إلى ذلك تنوّع المشهد في المدن الكبرى، حيث تعجّ هذه المدن عادةً بالتيارات الفكريّة وتنوّع الأمزجة والميول والأفكار والاتجاهات، وهذا ما يفسح لطالب العلم مجالاً أوسع ـ لو أراد ـ للاطلاع على طرائق مختلفة في التفكير والفهم.

هذا كلّه إلى جانب إمكانية تفرّغ الإنسان في هذه الحواضر للدراسة والبحث العلمي نتيجة إمكانيّة ضبط علاقاته الاجتماعيّة والتحكّم فيها، بما يصعب توفّره في مكان آخر إلا بشقّ الأنفس.

٣ ـ إنّ السفر إلى الحواضر العلميّة في زماننا سيفٌ ذو حدّين، ففي الوقت الذي يوفّر للإنسان الكثير من النتائج الحسنة، إلا أنّه يمكن أن يزيده انغلاقاً ويجعل من دراسته في وطنه خيراً له، ففي مدينةٍ مثل مدينة قم، يمكن للإنسان الإمساك بأسباب المعرفة والتقدّم، عبر إتقان اللغة الفارسية، ومتابعة المشهد الفكري والثقافي في الحوزة وخارجها، وفي علم الفقه والأصول وما هو خارج أسوار هذين العلمين العريقين، لكنّ بعض طلاب العلوم الدينية المهاجرين إلى

هذه المدينة لا يعرفون شيئاً أكثر من تلك الكلمات التي يدرسونها في الفقه وأصوله عند هذا الأستاذ أو ذاك، بسبب انغلاقهم الفكري وعدم انفتاحهم على اللغة، ولا على القضايا الفكريّة الأخرى.

كما تجد بعضهم بدل أن يستفيد من أكبر عدد من الأساتذة يحصر نفسه لعشرين عاماً أو أكثر في الدراسة عند أستاذ واحد أو يضع على هذا الأستاذ أو ذاك (فيتو)، فيزيد ذلك من انغلاقه الفكري وتقوقعه. إنّ العزلة النسبية التي يعيشها طالب العلم في المدن الكبرى تسمح بخلق حالة انغلاق إذا لم يعرف كيف يدير حركته الدراسية والعلميّة والوقتية. وانقطاعه عن تحدّيات المجتمع بسبب هذه العزلة ـ رغم وجود مختلف وسائل الاتصال المعرفي ـ يُضعف من إحساسه بالمسؤوليّة الدينية والفكريّة والاجتماعيّة، فلا تجده يخرج من المدينة إلا لغرض الصلاة جماعة في قريته في شهري رمضان ومحرّم، أو قراءة العزاء، أو للتبليغ الموسمي هنا وهناك، وهذا كلّه تسبّب في خلق جيل منغلق فكريّاً، غريب في لغته عن لغة العصر، بعيد عن هموم الشباب اليوم، غير متابع لأزمات المعرفة الدينية في مشهدها الحاضر، وغير متحسّس لحجم الخطورة التي نعيشها في هذه اللحظة، مما يهزّ عنده ميزان الأولويات.

ولهذا رأينا بعض الذين هاجروا من بلدانهم قد تبدّل حالهم من أشخاص كانوا واعين جدّاً حركيين متفاعلين مثقّفين عصريّين إلى أشخاص قتلتهم العزلة بهذا المعنى للكلمة، طبعاً مع التأكيد على أنّ هذه الحالة ليست عامّة أبداً، وإنّما أشير إليها للتذكير والتنبّه.

٤ ـ بناءً عليه، فمن يريد الهجرة إلى المدن الكبرى، فإمّا أن يدير حركته بالطريقة الصحيحة التي لا تُفسد عليه فكره وتوجّهه ومنطلقاته وآليات عمله

وأولوياته وأهدافه، أو أن يقلّل من الفترة الزمنيّة التي يقضيها في الحواضر الكبرى؛ لأنّه كلّما طال الزمان ازدادت هذه الحالة سوءاً عنده. والغريب أنّه رغم الجهود الضخمة التي لا حدود لها من قبل إدارة الحوزة العلميّة في قم جزاها الله خيراً، لخلق نماذج أفضل لطلاب العلوم الدينية، وتوفير الإمكانات الكبيرة لذلك، إلا أنّنا ما زلنا نشهد هذه الحالة في بعض الأوساط.

٥ ـ مادام الإنسان في الحواضر العلميّة، فعليه دوماً أن يتواصل ـ جسدياً أو فكريّاً ـ مع المحيط الخارجي، ولا أنصح بالانقطاع عن الناس والمناخات الفكرية الأخرى مثل الجامعات والشباب، إلا لفترة زمنية محدودة جدّاً لو لزم، فطريقة الانقطاع التام التي تُحدِّثُنا عنها بعضُ كتب الأخلاق القديمة والتي يسعى بعضهم اليوم للدعوة إليها غير صحيحة في عصرنا إذا كانت صحيحةً في تلك العصور، بل لابد ـ حيث تتوفّر الإمكانات المادية ـ من السفر كلّ عام إلى بلده للتواصل مع الناس ومع النخب ومع قضايا الساحة في موطنه، وأن يضع نفسه في موقع التحدّيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية، أو على الأقلّ أن يكون متابعاً للأمور ولو عن بُعد. والتربية الأخلاقيّة الحقيقيّة لا تكون عادةً إلا في خضمّ التحدّيات الميدانيّة، لا في أجواء العزلة والانقطاع.

هذا، وأمّا عن الجانب المالي للعيش في المدن الكبرى، فهذا يختلف من بلدٍ إلى بلد، ومن شخص إلى آخر، لكنّني أعتقد أنّ من يقدر على العيش في لبنان فلن يكون الفارق عليه كبيراً للعيش في مدينة مثل مدينة قم، وعلى أيّة حال فطالب العلم بإخلاص يوفّر الله له إن شاء الله.

٥٢٥ ـ ظاهرة انتقال إرث المرجعيّة إلى الأقارب والأبناء

السؤال: في وُدّي أن أسألكم عن ظاهرة لها قدر كبير من الحساسية والأشكلة،

ربما بدأت الحوزة العلمية ترزح تحت وطأتها منذ تسعينيّات القرن الماضي أو ربما أبكر، ألا وهي انتقال التراث المرجعي من البعد المعرفي إلى المسلك الوراثي، وبعبارة أخرى: تحوّلت المرجعية في حالات عديدة إلى إرث شخصيّ، إذ يستمرّ أولاد المرجع المتوفّى في إدارة الأمور وكأنّ شيئاً لم يكن، فهل هذه ظاهرة صحيحة؟ أليست المرجعيّة في النيابة عن المعصوم عليه السلام، وبالتالي يجب أن ينتقل كلّ ما يتعلّق بالمرجع المتوفّى إلى الأعلم الحيّ؟

● هناك فرق بين حالتين يجب التمييز بينهما:

الحالة الأولى: انتقال المرجعيّة إلى الأبناء، بحيث يُدفع الابن أو الأخ أو الصهر للتصدّي للمرجعيّة كي يتولّى الشأن العام تبعاً لتأثير والده الروحيّ (أو أخيه أو والد زوجته) على الناس ، وهذا أمرٌ مرفوض جملةً وتفصيلاً ما لم يكن الابن أو الأخ أو الصهر يستحقّ فعلاً منصباً من هذا النوع، فلا نستطيع حرمانه من هذا المنصب بحجّة أنّ والده أو أخاه أو والد زوجته هو المرجع السابق المتوفّى، لكن لو لم يكن أهلاً لتولّي مثل هذا المنصب فلا يجوز له التصدّي أساساً، ولا يجوز للآخرين أن يؤيّدوا تصدّيه هذا وينضووا تحت لوائه في هذا المجال.

وفي بعض الأحيان يُصار إلى تغليف هذه العمليّة بأغلفة تحاول إقناع أصحابها بها، مثل القول بأنّ عدم تصدّي الابن أو الصهر أو الأخ لمقام المرجعيّة الدينية والإفتاء سيعني أنّ مشروع الوالد الفكري أو الاجتماعي أو السياسي أو النهضوي أو الدفاعي سوف يتلاشى، فعلينا أن نرتكب خطأ صغيراً لأجل حفظ المشروع، وهذا ما يُرتكب اليوم في غير وسط ومجال، حيث بحجّة نصرة المشاريع الكبيرة يصار إلى التلاعب بمثل مقام الإفتاء والمرجعيّة والقضاء وغير ذلك، وهذا في تقديري تصرّف قد تكون فيه بعض المصالح الآنيّة، لكنّه على

المدى البعيد سوف يؤدّي إلى خلق قواعد جديدة للتنصيب المرجعي أو القضائي أو الإفتائي أو غير ذلك، وهي قواعد نراها تخضع للتوازنات وليس للجوانب العلميّة أو الفكريّة أو لمدى كون هذا الشخص أو ذاك قد قدّم خدمةً للأمّة في هذا المجال أو ذاك، تعطيه مثل هذا الحقّ.

إنّني أبدي تشدّدي حيال تقديم شخص لمقام المرجعيّة، لا لأنّ هذا المقام هو منصب خيالي لا يرقى إليه أحد، بل تحذّراً من أن يصير حال الشيعة الإماميّة حال بعض المذاهب الأخرى التي كثُر الإفتاء فيها وذهبت هيبته وصار يتنطّع له الصغير والكبير، فكلّ من درس بضع سنوات أو بضعة أشهر قدّم نفسه مفتياً على الهواء في قضايا خطيرة للأمّة، فيُشغل الساحة بتهريجه وهزالة معرفته.

إنّني أدعو إلى ضبط عملية الإفتاء والتشدّد في شروط المتصدّين لها، على مستوى منصب المرجعيّة أو شبهه، لا بمعنى الضرب والتنكيل بهذه الشروط عندما نريد تصفية حساب مع شخص أو جهة، أو الكيل بمكيالين فيها، بل بمعنى أن تظلّ لهذه الشروط العلميّة والعمليّة هيبتها ومكانتها؛ لتحول دون تجرّؤ بعض الصغار على منصب الإفتاء، الأمر الذي سيتسبّب بفوضى إفتائيّة قد تخلق لنا مشاكل كثيرة في المستقبل.

وكلامي هذا غير الدعوة إلى مركزيّة المرجعيّة، فأنا لا أؤمن بنظريّة تقليد الأعلم، لكنّ عدم هذه النظريّة لا يعني فوضى عمليّات الإفتاء وادّعاء الاجتهادات، فليلاحظ جيداً.

الحالة الثانية: انتقال إرث المرجعيّة إلى الأبناء ونحوهم، وأقصد بإرث المرجعيّة هو التركة الماليّة المنقولة وغير المنقولة التي كانت للمرجع المتوفّى بوصفه مرجعاً لا له لشخصه وذاته، مثل مؤسّساته وما يلحق به من موقوفات

وحقوق شرعيّة ومساجد وحسينيات وحوزات علميّة، وغير ذلك، بحيث يحظى الأقارب بإدارتها ولو لم يحظوا بتملّكها الشخصي.

وهنا تارةً نتكلّم في الجانب الشرعي، وأخرى نتكلّم في الجانب الاجتماعي والثقافي العام:

أ ـ أمّا الجانب الشرعي، فبإمكان أقارب المرجع الحصول على إجازات شرعيّة من بعض المراجع الآخرين الأحياء، وتكون هذه الإجازات بمثابة المبرّر الشرعي لإدارتهم هذه الأموال، وهذا ما حصل بعد وفاة عدّة من المراجع خلال العشرين سنة الأخيرة في غير بلد مسلم، وفي هذه الحال لا يوجد أيّ إشكال شرعي، ما دامت عمليّة إدارة هذه الأموال والمؤسّسات تخضع لإجازة من له الولاية على هذا المال، بناءً على انحصار ولاية هذه الأموال بالمرجع الديني.

فكما يعطي المراجع اليوم إجازات بقبض الحقوق لبعض المشايخ الذين لا يملكون أيّ مستوى علمي أو اجتماعي مميّز ويكون لهم بذلك حقّ الصرف والقبض ضمن إطار الإجازة المعطاة، كذلك الحال في أقارب المرجع ـ وقد يكون فيهم بعض أهل العلم والفضل ـ حيث يعطي المرجع الحالي لهم هذه الإجازة، إن في الأموال المتبقّية بعد وفاة مرجعهم أو في الأموال الجديدة التي يمكن أن تصير إليهم من الناس، فأيّ ضير في ذلك؟! وأين هي المشكلة الشرعيّة؟!

نعم، المرجع الديني الحيّ عليه أن يدرس الأمور بشكل دقيق قبل إعطائه هذه الإجازة أو غيرها، حتى لا يعطي هذه الإجازة ويضعها في مكان غير صحيح، فهو المسؤول أمام الله سبحانه.

ب ـ وأمّا الجانب الاجتماعي والثقافي، فمن حيث المبدأ يجب أن تصير هذه

الأموال لمن هو الأكفأ في إدارتها، سواء كان عالماً دينيّاً أم غيره، ومن خلاله تصبح هذه الأموال في خدمة الصالح العام، سواء كان من تصير إليه هذه الأموال هم أقارب المرجع المتوفّى أم غيرهم، فلا يوجد عندنا شيء اسمه وراثة تركة المرجع لأقاربه، وهذه أمور لا أصل ولا أساس لها في الدين ولا القيم ولا الأخلاق، حتى لو فعلتها بيوت المراجع كلّهم، ونحن على معرفة بأنّ بيوت بعض المراجع المتوفّين قد حاولوا إحالة الأمر إلى غيرهم، لكنّ الآخر لم يقبل فصار الأمر إليهم.

أمّا من يتحمّل مسؤوليّة هذا الوضع؟ فإنّني أعتقد أنّ المسؤوليّة تقع على عاتق مجموعة المرجعيّات الدينية، والعناصر النافذة في الحوزات العلميّة، والتي هي مسؤولة عن خلق وضع اجتماعي آخر تصير فيه الأموال والمواقع إلى حيث ينبغي بعد وفاة المرجع الديني، كما أنّ المرجع المتوفّى نفسه يلعب دوراً كبيراً في هذا الأمر، من خلال سياسته التي يقوم بإنفاذها في حياته، بما يخلق وضعاً من هذا النوع أو يتجاوز بمرجعيّته مثل هذه الحال، فهم من يتحمّل المسؤوليّة أكثر من غيرهم.

وحواشي المرجعيّات والعناصر النافذة في البيوت العلميّة لها القدرة الكبرى ـ كما يعرف أهل المعرفة ـ على خلق وضع مختلف، لكن تارةً توجد قناعة بإبقاء الأوضاع على ما هي عليه، وأخرى لا توجد قناعة بخلق وضع مختلف، وثالثة توجد قناعة بالتغيير لكن لا توجد إرادة، ورابعة توجد القناعة والإرادة لكن لا توجد القدرة عندما تكون لوحدك حيث اليد الواحدة لا تصفّق. كما أنّ عموم المؤمنين لهم دور أيضاً في ممارسة مهمّة الدعوة إلى الخير وإشعار المرجعيّات الدينية ومن حولها بخطورة الوضع وبرفض هذا النهج، مستخدمين أسلوباً

سلبياً من الناحية العلميّة والأخلاقيّة، فلا يستخفّنّ أحدٌ بدوره وتأثيره.

إنّنا نأمل وندعو ونطالب ـ من حيث إنّنا من عموم الناس ـ بأن تُقدم المؤسّسة الدينية على تغيير نظامها الداخلي، وتتخذ خطوات جريئة في هذا الصدد، ولا يكفي أن يكون هذا المرجع أو ذاك على قناعة، بقدر ما المطلوب أن يبادر إلى فعل شيء وفق ما يستطيع، ولا أقلّ أن يقول ويتكلّم ليصنع وعياً آخر ولو في الأجيال القادمة.

إنّ استمرار هذه الحال في الأمور المالية للمؤسّسة الدينية قد يفضي في يومٍ من الأيام إلى جفاف منابع الدعم والتأييد والضخّ، وإلى فقدان الثقة بهذه المؤسّسة بشكل تامّ ونهائي بعد أن فقدت ثقتها بشكل موضعي وجزئي ليس بالبسيط، وعلينا دوماً أن نبرز التجارب المرجعيّة الناجحة ـ ولو نسبيّاً ـ في هذا السياق، لتكون أنموذجاً للآخرين.

وأشير أخيراً، إلى أنّه لا يجوز لنا اتهام أيّ من أقارب المراجع بأيّ إدانة ما لم يكن لدينا دليل يثبت إدانته، فليس كلّ انتقال لإرث المرجعيّة إليه دليل سوء أبناء المراجع أنفسهم، بل علينا التمييز، فتارةً ننتقد الظاهرة والمناخ والجوّ العام، وأخرى ندين ـ أخلاقيّاً أو شرعيّاً ـ هذا الشخص أو ذاك، وفي الحالة الثانية يجب التدقيق حتى لا نقع في المحاذير الشرعيّة والأخلاقيّة.

فهرس المحتويات

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (ثلاثة أجزاء)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

هذا الكتـــاب

يحاول هذا الكتاب أن يدخل في حواريّة مفتوحة حول قضايا دينية وفكريّة واجتماعية. إنّه يسعى لمقاربة الأسئلة الحَرِجَة ليُقدّم في الجواب عنها مساهمةً تحاول عرض إضافةٍ نوعيّة.

إنّ القضايا الفلسفية والعقائدية والتاريخية والقرآنية والحديثيّة والفقهية والأصولية و.. تشكّل الجزء الأكبر من هذه الحواريّة المعاصرة، والتي تعبّر عن مجموعة كبيرة من الأسئلة حاول هذا الكتاب الإجابة عنها بطريقةٍ جريئة لا هي بالمختصرة ولا بالمطوّلة.

لقد تشكّلت تساؤلات هذا الكتاب/السلسلة من مجموعةٍ كبيرة من المراسلات العلميّة التي جرت ـ وما تزال ـ بين المؤلّف وعدد كبير من شباب النخبة العربيّة الصاعدة اليوم، وكانت الشفافية والعقل البارد هما السمة العامّة التي تناول فيها الكتاب تلك التساؤلات الجريئة والعميقة. لقد أقرّ بنقاط الضعف، وكشف الثغرات التي بانت له، في الوقت عينه الذي دافع فيه عن ما رآه صواباً في قضايا الدين والفكر في عالمنا اليوم.

إنّه كتاب يلامس تساؤلات الشباب والنقّاد اليوم، ليكون موضوعيّاً في تناوله للأمور، رغم حساسية الملفّات التي يشتغل عليها.